Alfredo Fierro

Humana ciencia

Del ensayo a la investigación en la Edad Moderna

PENSAMIENTO CRÍTICO • PENSAMIENTO UTÓPICO

ANTHROPOS

HUMANA CIENCIA

PENSAMIENTO CRÍTICO / PENSAMIENTO UTÓPICO

199



Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura, para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual

Alfredo Fierro

HUMANA CIENCIA

Del ensayo a la investigación en la Edad Moderna



Humana ciencia : Del ensayo a la investigación en la Edad Moderna / Alfredo Fierro. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial, 2011
415 p. ; 20 cm. (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico ; 199)

Bibliografía p. 401-411
ISBN 978-84-15260-02-8

1. Conocimiento, Sociología del - Historia 2. Conocimiento y cultura - Historia 3. Ciencia - Filosofía - Historia I. Título II. Colección





Primera edición: 2011

Edita: Anthropos Editorial, Rubí (Barcelona)
www.anthropos-editorial.com
ISBN: 978-84-15260-02-8
Depósito legal: B. 10.033-2011
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial (Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 Fax: 93 587 26 61
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

La humanidad es el apropiado estudio del hombre.

ALEXANDER POPE, *Essay on Man*

ÍNCIPIT

> Om. Esta sílaba es el «ugditha» sobre el que se debe meditar. Es el comienzo del canto.
>
> Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber.
>
> La verdadera sabiduría consiste en juzgar de las cosas con criterio no estragado, estimando cada una de ellas por su valor real.
>
> Éste es un libro escrito de buena fe, lector.
>
> El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, pues cada uno piensa estar tan bien provisto de él.
>
> Tiene la razón humana el singular destino en cierta especie de conocimientos de verse agobiada por cuestiones de índole tal que no las puede evitar porque su propia naturaleza las crea y que no puede resolver porque no están a su alcance.
>
> Puede que este libro sólo sea comprendido por quien haya tenido, ya por sí mismo, los pensamientos que en él se expresan u otros pensamientos análogos [...]. El mundo es todo lo que ocurre. El mundo es el conjunto de los hechos, no de las cosas.

Puesto que el anónimo sánscrito, Aristóteles, Vives, Montaigne, Descartes, Kant, Wittgenstein se anticiparon, respectivamente, a empezar a escribir con esas palabras, puesto que existen ya la *Chandogya Upanisad*, la *Metafísica*, la *Introducción a la sabiduría*, los *Ensayos*, el *Discurso del método*, la *Crítica de la razón pura* y el *Tractatus logico-philosophicus*, ocioso será, en consecuencia, volver a comenzar de tal manera. Acaso sea incluso ocio-

so empezar a escribir de cualquier otra manera, tirando de otros cabos de la palabra. Lo dice Bergson al comienzo de una de sus obras: no está uno obligado nunca a escribir un libro; tampoco a leerlo, pues.

Hay muchos modos de empezar o de volver a comenzar desde el principio. En verdad, sin embargo, es escritura necesaria, digna de publicación, sólo aquella que comienza por una línea poderosa antes nunca escrita. Por consiguiente, y puesto que aquí se ha comenzado por líneas ya escritas, todo lo que sigue es sin remedio una escritura —y lectura— innecesaria, secundaria.

Es un libro innecesario por más de una razón y no sólo ésta: la de ser un libro sobre libros. De ser indispensables algunas lecturas, lo serán aquellas de las que se nutre un libro así, que se contenta con valer como lectura secundaria, deudora de otras y subordinada a ellas.

El reconocimiento de esas otras lecturas necesarias rige las menciones, citas, referencias, que dan sustancia al libro y lo vertebran. No cumplen ellas la función de autoridades para avalar juicios o argumentos; no pretenden contribuir a demostrar, solamente a mostrar, a jalonar un itinerario del pensamiento. Pueden permitirse, pues, no ser completas en todos sus detalles, al igual que tampoco son ecuánimes, sino escogidas, sesgadas. El criterio en el modo de incorporarlas ha sido detallar tan sólo en grado suficiente para dar cuenta de las muchas deudas contraídas, para reconocer éstas a la manera en que lo hace el ensayista, incurablemente subjetivo, rodeado de cómplices, sus admirados clásicos, a los que reconoce y agradece, mientras se los apropia y asimila.

La primera y mayor deuda es con Montaigne, la voz más recordada. Por sus *Essais* empieza y con ellos este libro se confronta repetidamente, incluso allí donde se aleja de Montaigne, al igual que el discípulo ya adulto se aparta del maestro. Precisamente se aleja de los *Essais* al tomar las medidas a sus insanables límites, los de cualquier escritura de ensayo o de filosofía que presuma que el saber reside ya en los textos del pasado.

Aunque también vaya a versar sobre filosofía y sobre ciencia, este libro pertenece al género del ensayo. Exento del rigor y método que se le pide a la ciencia, tanto como de la radicalidad analítica que se espera del filósofo, se atiene a una regla de oro en los ensayos, la de hacer propio lo ajeno y hacerlo con transparencia, sin plagio. A semejanza de otros ensayos sobre libros,

puede ser leído como una simple guía para entrar y orientarse en la biblioteca, discurrir por ella y escoger lecturas en algunas de sus estanterías. El ánimo ensayístico excluye cualquier propósito exhaustivo y otorga alguna licencia —que no patente de corso— para elegir y omitir sobre la base de unas afinidades electivas que el ensayista, no el científico, puede en ocasiones permitirse. Por otro lado, tanto o más que sobre libros o sobre la biblioteca, este libro versa sobre el taller de escritura —el de hacer los libros—, sobre el escritor en acto, en trance de escribir y de volver sobre lo escrito. Habla de la escritura como proceso y no sólo como producto; invita, sí, a recorrer la biblioteca, pero, junto con eso, a visitar el escritorio de donde salen los libros. No se parece en nada éste al *scriptorium* de los copistas amanuenses del monasterio medieval, quienes reproducían a la letra los volúmenes de la biblioteca. Es el escritorio del filósofo, del ensayista, del científico, que escribe no para fabular o fantasear historias, sino para describir y analizar la realidad que le circunda, y que escribe en la era de la imprenta. Genera ésta una tensa dialéctica —merecedora de examen y de estudio— entre la actividad fluyente de escribir —y de investigar, ensayar, filosofar— y el producto inerte tipografiado.

Trátase, pues, de un ensayo sobre el hombre, sobre la naturaleza y la condición humana, a través de una incompleta, escogida y nada imparcial lectura de ensayistas, investigadores y filósofos occidentales a lo largo de la Edad Moderna. Su premisa o prejuicio coincide con el de Alexander Pope en su poemático *Essay on man*: el ser humano constituye para sí mismo el objeto más idóneo y digno de estudio. Es, por otro lado, y no menos, el del libro del Génesis cuando escenifica a la mujer y al hombre ante el árbol prohibido. La serpiente embauca a Eva acerca del árbol del conocimiento del bien y del mal: serán como dioses si comen de su fruto. Aun sin querer alzarse a dioses, los humanos han deseado alzarse a la altura de sí mismos, conocer el bien y el mal, saber cómo vivir, cómo pensar, saber quiénes son y a qué pueden aspirar. No siempre de ello hay ciencia propiamente tal, en todo su rigor, mas sí conocimiento, sabiduría o, al menos, amor y aspiración a ella, «philo-sophia»; y hay, además, método, estudio e indagación para alcanzarla, y no sólo curiosidad o amor.

I

PROSAS MODERNAS

«Lo mejor será tomar el camino de Galta...». Es otra opción para empezar, el inicio de Octavio Paz (1974) para un poema en prosa alrededor del mítico Hanuman, el mono y dios gramático. De eso se va a tratar: de escritura y del conocimiento a través de ella.

Los humanos, monos hablantes siempre, se han aupado sobre sí mismos para llegar a hacerse monos gramáticos, animales que escriben. Los escritores —ensayistas, filósofos—, cuando dicen referirse al «hombre» en su generalidad, suelen realmente disertar acerca de otros «hombres gramáticos» —alfabetizados, letrados—, de sociedades que han conocido y utilizado la escritura.

* * *

Cada animal tiene su modo de mirar el mundo, de habitarlo, de moverse en él. Dentro del mismo espacio físico existen diferenciados «mundos propios» (Von Uexküll, 1934), ámbitos en derredor, al alcance del oído o de la vista para percibirlos, pero también de las garras o las fauces para apresarlos: son otros tantos mundos de percepciones y experiencias.

Cada especie tiene su mundo, su entorno. El de la ardilla no es el mismo que el del ave, aunque habiten el mismo bosque.

Los mundos propios de percepción y de acción son apenas una minúscula fracción del cosmos físico. Cada especie —y cada individuo— fija sus patrones de correspondencia con un territorio y con las cosas, en realidad, sólo con algunas propiedades de éstas. Con esas relaciones traza una retícula, un entramado, que le orienta y le sustenta en el ser y el vivir.

El animal humano tiene también su mundo propio: un mirar, percibir, estar, moverse, que va acompañado del hablar y a

veces del escribir. El mundo humano está mediado por el lenguaje y, en ciertas sociedades, por la escritura: por lo que se escribe o se dice acerca del mundo, del exterior y del propio.

* * *

En el mito, la filosofía, la poesía, la doctrina, se escribe y se describe el mundo, no el universo mundo, no o no tanto, apenas, el de la cosmología moderna, el de las miríadas de galaxias y de los años luz, o el de las eras geológicas: solamente la porción de mundo correspondiente a la reducida circunscripción de la experiencia humana común. Se escribe y se describe al menos esa parcela —minúscula partícula en el cosmos— de la vida y de la condición humana: el hábitat de esta especie bípeda e implume, el entorno y las experiencias que la realidad inmediata le proporciona.

Las doctrinas, los relatos, los poemas, los textos de sabiduría, que declaran y describen la vida, suelen decir y enseñar también cómo vivir, cómo obrar. Lo dicen a veces sin beligerancia, sin intención moralizadora o persuasiva declaradas, aunque dando a entender: «entérate de que así es la vida y compórtate en consecuencia». En las escrituras de la vida se escriben, describen y a veces, sin disimulo, se prescriben modos de la acción.

El mito, la filosofía, la poesía, la ciencia, la doctrina, las escrituras descriptoras del mundo humano, de la vida y del comportamiento, se proponen enseñar cómo comportarse y también cómo pensar, cómo adquirir conocimiento del mundo, de la realidad, también de la más lejana y extraña a nosotros, cómo alcanzar sabiduría en la percepción, en la visión de lo existente y también de lo posible. Pronuncian algo más que «así es la vida»; dicen además «así es el mundo, así es la realidad»; encierran una cosmovisión, una concepción del universo. Dentro de ésta suelen atribuir significación preeminente al género y al mundo humanos, como si el cosmos diera vueltas alrededor del hombre, girara en torno suyo, o al menos como si la curiosidad de los humanos se agotara en ello, en la antropovisión, en conocerse a sí mismos como individuos y como especie. El ser humano es el núcleo de la exposición y no sólo el destinatario a quien van dirigidos los textos que así enseñan.

* * *

Mito, religión, filosofía, poesía, ritual, tragedia y drama han sido en el pasado y son todavía hoy otras tantas formas de mirar

el mundo, de tratar de él y con él. Contemplan no tanto el cosmos —a veces, sí— cuanto el territorio humano, el de las experiencias de la vida: el mundo propio de esta especie, según queda circunscrito y pautado por los filtros de nuestra percepción y al alcance de nuestra acción. Son formas de mirar ese mundo y de hablar —a veces de escribir— sobre él y describirlo. En estado puro o en amalgama de unas con otras, son formas presentes en numerosas culturas, vigentes asimismo en las que difieren mucho de la nuestra. En todas las culturas ha habido —y hay— modos de transmitir el mundo propio humano, socialmente construido: modos de enseñanza, de instrucción en técnicas y en pautas de conducta, de memoria y custodia del legado de otros tiempos.

Los nuevos géneros

La cultura moderna europea, occidental, responde a un modo particular de estar en el mundo, de mirarlo, de tratar con él. Ella no ha inventado la filosofía ni el drama: eso lo debe, sobre todo, a Grecia. Tampoco ha sido la inventora de la poesía, del mito, ni de la enseñanza, presentes en muchas sociedades, acaso en todas, incluidas las ágrafas. Ha creado y fomentado, en cambio, tres disposiciones originales de la mirada y escritura del mundo, disposiciones que se materializan en sendos géneros de prosa. Son sus prosas mayores, originales suyas, la ciencia, el ensayo y la novela, géneros textuales, los tres, de carácter laico, no religioso o mítico, y sin propósito directo —si acaso sólo indirecto, connotado— de enseñanza.

De la ciencia y de la novela hubo precedentes análogos en el mundo antiguo europeo y en otras culturas, pero débiles análogos. En su formato actual, son modos de escribir y de mirar que en Europa comienzan, respectivamente, y por señalarles indiscutibles hitos, en Galileo (o en Bacon) y en Cervantes (o en Rabelais, o en la novela picaresca española). En cuanto a la filosofía, la conciencia moderna la ha ahormado en moldes nuevos, sean los de la ciencia o, desde Montaigne, los del ensayo, sin haber abandonado, por otra parte, los ya antiguos moldes de la moral, del discurso reflexivo y de la enseñanza.

* * *

Al tratar de acotar la Edad Moderna y deslindarla del Medioevo, la historiografía al uso ha fijado su comienzo sea en la caída de Bizancio ante los turcos, en el descubrimiento geográfico del Nuevo Mundo o en el inicio de la Reforma protestante. Historiadores modernos, sin embargo, dudan del acierto de jalonar así, con esas u otras efemérides concretas, el paso de la Baja Edad Media a la Edad Moderna. Se inclinan por destacar la profunda continuidad entre una y otra, señalando, además, la gran novedad social del momento de la transición: la recuperación de la vida urbana con la reaparición de la ciudad —obra maestra del hombre la veía Oscar Wilde—, casi desaparecida con el fin del Imperio Romano. Los inicios, además, del Renacimiento y del humanismo moderno se remontan, como mínimo, a mediados del siglo XIV, si se mira a escritores como Petrarca y Boccaccio, o incluso antes, si se toma en cuenta que la primera recuperación de pensamiento griego, la de Aristóteles, se produce en Europa en el siglo XIII a través de traductores árabes. Debe hablarse, pues, de Renacimiento mucho antes de las fechas convencionales de inicio de la Edad Moderna.

La Baja Edad Media fue, en germen, renacentista y humanista. Sin embargo, en contrapuesto análisis, a la primera mitad del siglo XVI cabe juzgarla como todavía medieval. En esa época, el emperador Carlos V mantiene una idea de imperio según tópicos del Medioevo; y la propia Reforma luterana se difunde como restauración del evangelismo original a la manera de otros movimientos religiosos medievales de menor éxito: cátaros, husitas, valdenses, el propio franciscanismo. Bajo esta consideración, Renacimiento y humanismo representan el final, la consumación de la Baja Edad Media, tanto o más que el comienzo de la Moderna.

Hay un modo alternativo de acotar la Edad Moderna, de identificar sus inicios y, a la vez, de caracterizar la «modernidad» en su sentido cultural e ideológico: es la época de la novela, del ensayo y de la ciencia. En efecto, escrituras típicamente modernas son la ciencia natural metódica y sistemática, la disertación de ensayo crítico y, en fin, la novela o relato de ficción sobre acciones y hechos humanos, con escaso o nulo apoyo en hechos y personajes reales de la historia. En esa óptica, y sin caer en el simplismo de marcar periodos rígidos en la cultura y en la historia, la modernidad no empieza hasta la segunda mitad del siglo XVI.

* * *

Novela, ensayo y ciencia nacieron como resultado de la diferenciación y cristalización de elementos antes presentes, pero dispersos y difusos, en la cultura antigua y en la medieval. Novela, ensayo y ciencia llevan a su sazón rasgos y designios que sólo de modo embrionario conocieron otras épocas: respectivamente, la fabulación de historias sucedidas en un mundo en parte ficticio, alternativo al real, pero todavía dentro de éste; pensamiento que escudriña, ensaya, tantea, sopesa, pone a prueba de manera crítica las representaciones de la realidad; investigación y conocimiento con método, con instrumental, experimentación, exactitud en la medida.

Ciencia, novela y ensayo afloran con perfil inconfundible a lo largo del lapso de tiempo que transcurre de Rabelais —o de *El Lazarillo*— a Cervantes y de Montaigne a Galileo y Bacon. Son los mismos años en los que Ortega, en cómodo corte histórico, localiza la generación —*En torno a Galileo*— del tránsito cultural del cristianismo al racionalismo. Pero todas las transiciones culturales, también ésta, se realizan de manera lenta e insensible. Hasta bien avanzado el siglo XVII, la noción galileana de ciencia no penetra ni siquiera en las mentes mejor cultivadas y más receptivas a la incipiente ciencia (Febvre, 1970, pp. 157-163). A sabiendas, pues, de la simplificación inherente a cualquier idea de periodo histórico, cabe contemplar en torno a 1600, bisagra cronológica entre dos siglos, año en que Giordano Bruno acaba condenado a la hoguera por tesis como declarar al Sol una estrella más entre otras muchas, un momento crucial de giro del pensamiento europeo y no sólo en la razón científica.

Emergen entonces las formas modernas de pensar y de escribir en prosa, las mismas que han perdurado y prevalecido hasta el día de hoy: el ensayo crítico con Montaigne (1533-1592), el método de la ciencia con Galileo (1564-1642) y Bacon (1561-1626), la novela y el drama modernos con Cervantes y Shakespeare, del todo contemporáneos en su existencia hasta un mismo final coincidente en 1616. Montaigne precede a los demás en tres decenios, pero conviven todos ellos en el mismo momento histórico, finisecular del siglo XVI y de comienzos del XVII, en el paso del Renacimiento al Barroco.

* * *

La novedad no está sólo en los géneros, también en las ideas. A lo largo del siglo XVI se ha consumado la ruptura, iniciada por

los renacentistas, con el legado medieval, con las enseñanzas eclesiásticas e incluso con las Escrituras cristianas. A éstas se las recoge y reverencia todavía, pero no ya a ellas solas; se las atiende con respeto no mayor que a los griegos y latinos ahora redescubiertos, cuya mitología —en el arte y la literatura— y filosofía —en el pensamiento— reciben acogida junto con la teología e iconografía cristiana. Se había anticipado en siglos Dante, precoz precursor en la fusión de las herencias judeocristiana y grecolatina. En sus infiernos, purgatorio y cielo, los mitos bíblicos conviven con los del paganismo; y Virgilio oficia de guía, no los profetas o los evangelistas. *La divina comedia* representa culminación de la teología medieval tanto como ruptura con ella: «suma» mitológica y pagana no menos que cristiana y teológica.

El primer equivalente en prosa del poema de Dante tardará en aparecer casi 300 años: los *Ensayos* de Montaigne, nutrido de la sabiduría de Grecia y Roma en manera semejante a como Dante se alimentó de su mitología. Si Dante crece a estatura igual a la de Virgilio, también Montaigne se yergue y salta hacia atrás milenio y medio para equipararse a Cicerón, Séneca y Plutarco. Enlaza con ellos y con su estilo de exposición en tratados, epístolas, diálogos, mientras acuña un estilo propio, original, sin maestros: el del ensayo. En ese enlace, por otra parte, los relee y modifica. Al recobrar y prolongar el pensamiento ecléctico y pragmático de filósofos latinos, Montaigne retrospectivamente los transforma. En efecto, buena parte de lo que se entiende por filosofía en los tratados y epístolas de pensadores romanos corresponde al registro del ensayo; o puede leerse hoy en tal registro: sean los escritos de Séneca sobre la vida feliz o el tratado ciceroniano *Sobre la naturaleza de los dioses*. Por su temática y por su talante liberal, nada dogmático, apenas doctrinal, ellos son los más claros antecesores del ensayo, susceptibles ahora de lectura como ensayistas gracias a Montaigne.

* * *

Montaigne lleva a la culminación a los humanistas del Renacimiento al explorar y asimilar la sabiduría de la antigüedad desenterrada ya por ellos. En esa asimilación, Montaigne sobresale como indiscutible creador de un género, el del ensayo, a la vez que madurez de un estilo de escritura de ideas bosquejado por los renacentistas y adoptado luego por muchos otros que ni siquiera siempre se autocalificarían de ensayistas. Con Montaigne

se redondea un modo nuevo de escribir y de pensar: un modo de filosofía, de afán de saber, donde se combina la experiencia personal con las lecturas.

Es otra, pero casi coetánea, la contribución de Galileo, en quien por sobradas razones cabe cifrar el inicio de la ciencia moderna. Aportación decisiva suya es que en el conocimiento de la naturaleza no vale contentarse con la apreciación tosca y una aproximación a bulto: que es posible y necesaria una exactitud formalizable en mediciones y relaciones matemáticas entre lo medido.

La mirada rigurosa y precisa en el conocimiento de ciencia, la que instaura Galileo, la que prescriben Bacon y, algo después, Descartes, se despierta al mismo tiempo —a finales del siglo XVI— que esas otras miradas, primero, la del ensayista, pero también la del novelador y la del dramaturgo moderno, los cuales en apariencia, mas sólo en apariencia, se apartan de la realidad: sólo lo hacen para aproximarse a ella desde otro ángulo y desvelarla en otra profundidad.

* * *

El mito, la poesía, la filosofía pueden propagarse en una cultura oral o predominantemente oral: se dejan transmitir de viva voz. Ciencia, ensayo y novela, en cambio, no son concebibles sin una trascripción y entrega por escrito. Es más, resulta difícil imaginarlos sin el libro impreso, sin la multiplicada difusión que les asegura la imprenta. Es, por eso, tentadora la hipótesis que relaciona la novela moderna, la ciencia y el ensayo con la invención de la imprenta: productos típicos, los tres, de una cultura tipográfica que Gutenberg hizo posible.

Al multiplicar los ejemplares de los libros, la tipografía fomentó la democratización de la biblioteca y, por consiguiente, la lectura moderna: privada, individual, al alcance de muchos. Por contraste con la lectura medieval, en monasterios y escuelas, que solía ser en voz alta, con un solo lector y varios oyentes, después de Gutenberg la lectura se hace íntima y silenciosa, aunque se lea en lugar público, a la vista de otros. A menudo, además, ahora, se lee a solas. Algo que a Agustín de Hipona le maravilló encontrar en el obispo Ambrosio pasa a ser lo habitual: la lectura como actividad solitaria y en silencio. El uso y lectura individualista de los libros favorece el gusto por hallarse a solas con uno mismo y con los propios pensamientos, el placer de rumiarlos en una sosegada soledad.

En el lector solitario, recogido en su aposento, el libro impreso aviva nuevos modos de conciencia: de pensar, de poner a prueba las ideas (ensayo); de tener acceso a la información, al conocimiento (ciencia); de disfrutar con lo leído (novela).

Por otro lado, la lectura gustosa y degustadora puede llegar a crear adicción, la del devorador de libros que se pasa con ellos los días y las noches: Alonso Quijano antes de hacerse caballero andante; el andrógino Orlando, de Virginia Woolf. La adicción consiguiente al placer en la lectura de ensayos conducirá al pensamiento crítico y autocrítico, que no se permite descanso en la reflexión y el enjuiciamiento, capaz no menos, en su extremismo, de devanarse el seso y entrar en lo enfermizo, en otra forma de extravío del sentido común y la razón.

También la ciencia moderna, originada en Galileo, necesita ser escrita. Consiste ella, desde luego, antes de nada, en actividad, en investigación, no en escritura. Comienza la ciencia por observar, escudriñar, contrastar, y no por escribir. Consignarse por escrito, sin embargo, no es un añadido accidental, sino esencial a la ciencia. No basta la palabra oral. Puede el científico informar de viva voz sobre su hallazgo en un congreso o simposio; pero hace falta escribirlo alguna vez. La ciencia necesita multiplicarse en difusión impresa para cumplir con ello el requisito de publicidad de sus hipótesis, observaciones y hallazgos. La publicación en un número suficiente de ejemplares es el modo más frecuente en que el informe y análisis del investigador se presenta en público y se expone al juicio crítico de otros, de la comunidad científica. El carácter público, objetivado y no subjetivo, de la ciencia moderna, de su método, de sus hallazgos, ha corrido a cargo, sobre todo, del texto tipografiado. Sólo recientemente corre a cargo asimismo de una difusión virtual por Internet.

Conocimiento y construcción del mundo

Ensayo, ciencia y novela son formas de representación y de construcción de la realidad: de conocimiento del mundo.

El saber propio de la ciencia, metódicamente orientada a un conocimiento empírico de la realidad, reposa por entero en la investigación y en los hallazgos. La ciencia, sin embargo, no es el único modo de escribir acerca del mundo y de describirlo; no es el único saber. Existe conocimiento fuera de ella, aunque de otra

hechura. El conocer propio del ensayo consiste en concebir; el de la novela, en imaginar, en lo cual se da asimismo representación del mundo, en especial, del mundo humano.

Las cosas, a la postre, no son como son —eso es metafísica—, sino como se cuentan, se investigan, se describen; son según nos constan en la ciencia, el ensayo y las novelas.

* * *

También los mundos posibles, soñados, deseados, forman parte de la realidad. Más allá de concebir e investigar lo real en el ensayo y en la ciencia, de imaginar y explorar lo posible en la novela y el ensayo, el pensamiento moderno responde al desafío de concebir e imaginar incluso lo imposible, lo quijotesco y lo utópico. La utopía aflora en los bordes del ensayo y de la narración novelesca, no ajena ni siquiera al propio árbol de la ciencia, y no sólo por las mixturas contemporáneas de ciencia-ficción. Los primeros diseños de utopía salieron de las manos mismas de ensayistas o filósofos, como Tomás Moro y Campanella, y del primer teorizador e instaurador del canon y método de la ciencia moderna: Francis Bacon. Algunas de las narraciones de un futuro-ficción han estado asociadas a la divulgación y el ensayismo científicos: ya desde Kepler, en *Somnium*, una novela de viaje a la Luna, póstumamente publicada, hasta Isaac Asimov en el último siglo. Y no sólo ha habido utopías alimentadas por la ciencia; la propia ciencia contiene en sí algunos vectores de utopía: el progreso indefinido, el conocimiento sin límites, la confrontación incansable con los enigmas de la naturaleza para escudriñar sus leyes.

Las nuevas prosas nacidas en las inmediaciones de 1600 contemplan el conocimiento cada cual a su manera: ensayo y ciencia, de manera directa. El ensayista escribe para comprender el mundo y conocerlo. El científico investiga para tratar de explicarlo. Pero asimismo el novelista escribe para entender el mundo y descifrarlo. La novela, ciertamente, se escribe —y se lee— con fines de amenidad, de deleite en la lectura, pero al mismo tiempo, a veces, y de propósito, como instrumento de conocimiento.

Se atribuye, en principio, el saber a la ciencia, el creer u opinar al ensayo, el crear a la novela. También en ésta, sin embargo, e incluso en la utopía, se despeja un horizonte de saber —un saber crítico y no positivista— acerca de la vida humana.

El mundo es siempre el desafío del conocimiento, el enigma por descifrar. La misión del científico, del ensayista, del novelador —y también del poeta— es intentar desentrañarlo.

* * *

Ciencia y ensayo, se supone, disertan sobre la realidad, sobre lo que hay. En otro vértice de la prosa moderna, la novela habla no de lo que hay o ha habido, ha ocurrido, sino de ficciones. Lo que finge, sin embargo, son historias humanas, no fábulas de animales, ni tampoco mitos o epopeyas de héroes y dioses. En esa delimitación, la novela moderna rara vez ha carecido de cierto realismo. Con la excepción de Tolkien y algún otro, nunca ha sido del todo extraña a la realidad geográfica e histórica. El novelista o narrador moderno relata historias humanas: vidas y conductas de mujeres y hombres de carne y hueso. El mundo novelado se construye como un mundo de fantasía, pero de una fantasía antropomorfa, a la medida humana, y no desparejada de lo real. Lo que narra, aunque no haya acontecido de hecho, ha podido suceder y ser muy cierto. El relato de novela, a diferencia del relato mítico, discurre a distancia corta de las experiencias de la vida: inserto en la realidad, ubicado en la geografía y en la historia.

A veces, como en la novela realista del siglo XIX, el escritor se propone oficiar de «espejo en el camino» (Stendhal), espejo de la vida y de la naturaleza, al igual que han tratado de hacer la ciencia y cierta filosofía (Rorty, 1983). Del modo más sistemático se aplicó a ello Balzac. En el prólogo introducido para preceder a la serie de *La comedia humana*, declara Balzac el designio de realizar una descripción rigurosa y exhaustiva de los tipos sociales contemporáneos al modo científico en que Buffon y otros naturalistas habían hecho con las especies animales. Con lente igual, con microscopio de entomólogo, George Eliot escribe *Middlemarch* y subtitula: «un estudio de la vida provinciana». Estos noveladores realistas son genuinos estudiosos de la vida.

Al proponerse un realismo estricto, la novela decimonónica aspira a aproximarse al proyecto de una ciencia social de las conductas y costumbres. El novelista se hace sociólogo, antropólogo, psicólogo social. El realismo novelesco adquiere incluso un giro «experimental»: se trata de «los variantes experimentos del Tiempo» (de nuevo, *Middlemarch*, prólogo, mayúscula suya), de una experimentación mental, narrativa, con ficciones. El no-

velista responde a cuestiones reales y hace cara a la realidad mediante un rodeo —por otra parte, ameno, divergente, en diversión— a través de la ficción.

Hay novela y relato, por cierto, construidos como alternativa metódica a la realidad, a lo existente. Aun entonces, sin embargo, persisten en explorar honduras, perspectivas o posibilidades insólitas de lo real, sea en realismo mágico, en espejo esperpéntico o en ambiciosa creación de otros lugares, otros mundos. Son mundos que se llaman Yoknapathawa, Macondo o Región, imperios o ciudades perfectamente identificables, aunque transformados y rebautizados en Kakania o en Vetusta, o lugares que no llegan a ser denominados porque comienza el relator por declarar que de su nombre no quiere acordarse. Son territorios como Santa María, que, al decir de Onetti, pueden ser «ciudad, comarca, país o reino», de extensión y límites difusos, aunque en su caso ciertamente entre Montevideo y Buenos Aires. Incluso tales lugares, y otros mundos, el de Comala, están, sin embargo, todavía en este mundo; son en verdad lugares ubicables en algún meridiano y paralelo del planeta, y no «u-topoi», no utopías, no la Nueva Atlántida. Y los imaginarios hechos se producen dentro de unas coordenadas de la historia: suceden en una época determinada, no en cualquier siglo, aunque todos los personajes hayan sido inventados, no reales.

* * *

Son dilatados los márgenes de la novela: en un extremo, la novela realista y, en especial, la que dice ser histórica; en el polo opuesto, la que desconecta de la realidad en una fantasía onírica. Son tan anchos como para abarcar ejemplares atípicos, de excepción, como Joyce, Kafka y Rulfo. Ahora bien, asimismo *La metamorfosis* habla de la naturaleza humana y de condiciones sociales, históricas, concretas —las de una sociedad burocratizada, de solitarios, ya a comienzos del siglo XX—, metamorfoseadas, ellas mismas, en una figura intemporal de la realidad, una trama transversal al espacio y al tiempo.

* * *

«Existen otros mundos, pero se encuentran en el nuestro», declaró el surrealista Paul Éluard (también Dalí se atribuye haberlo dicho). Las invenciones del mundo en la novela, maquetas fantaseadas de posibles mundos, continúan residentes en el

mundo nuestro. La ficción de lo imaginable, posible e imposible, no menos que el conocimiento, la historia y la ciencia de lo realmente ocurrido, contribuye a hacer inteligible el mundo en que vivimos, a entenderlo, a saber acerca de él, a orientarse en sus dominios.

* * *

«Alquimia del verbo», dijo Rimbaud del poema: un verbo que es «logos», pensamiento. Hay modos de alquimia verbal orientada al conocimiento, a una verdad esencial, aunque recóndita. Las ficciones, ya novelescas, poéticas, o dramáticas, responden a veces a programas deliberados de escriturar la realidad, poner la vida en limpio y aclarar la situación del ser humano en el mundo. Aun sin proponérselo de modo expreso, son otra forma de contar la verdad o de buscarla en el otro lado —lado oculto— de las cosas, de ir en pos de lo real mediante aproches de círculos en torno suyo. Hay así una verdad poética, como la hay también dramática o novelada. Ahora bien, si se trata de alquimia para una verdad en prosa lisa y llana, sin ficciones, es el ensayista, sobre todo, quien la pone en práctica mediante cierta aleación de experiencias y lecturas, de ciencia algunas veces, a la vez que de relato más o menos histórico.

* * *

El punto de vista dominante en la novela —exceptuado acaso el naturalismo decimonónico— es del todo opuesto al del positivismo prevaleciente en la ciencia. La novela se alza como disentimiento de las versiones pragmáticas y convencionales del mundo: protesta contra la realidad vigente y vindica una realidad del todo alternativa. El novelista se rebela frente al principio de realidad, en contra del dato, de lo dado y sucedido; y se alinea a favor de un principio de fantasía que lo es, al propio tiempo, de placer. Cargado de razón, y no sólo de insatisfacción ante la vida, en un mundo ya sin dioses —a diferencia del de las antiguas epopeyas—, el novelista no se contenta con desear existir en otro mundo; crea otros mundos para corregir las limitaciones del que le tocó vivir; trata de sobrevivir en este mundo real mediante el fármaco de la ficción. Cada novela representa así, primero, una cura, una terapia, pero también una «apocalipsis» de la realidad, en el sentido original de esa voz griega: como revelación o desvelamiento; y también en el sentido luego adquirido en el úl-

timo libro de la Biblia: como destrucción de la vieja realidad y creación de una tierra y unos cielos nuevos.

Dicho en lenguaje teísta —o, más bien, ateo— de Vargas Llosa: el novelista suplanta a Dios en la creación de realidad; al crear un cosmos propio, perpetra el asesinato simbólico del Creador; novelar es una forma descarada de deicidio. O en palabras de Onetti, para una de sus criaturas de ficción, para Brausen, creador y dios de un universo paralelo, el de Santa María en *La vida breve*: «escribir es ser como Dios».

Escribir es, no menos, ser como Dios cuando lo hace el ensayista. También él, a su modo, enmienda la Creación. Ensayar es tratar de averiguar cómo y hasta qué punto es posible representar la realidad de otra manera. En su construcción de la realidad, el ensayista escribe de nuevo el libro de la naturaleza.

La condición humana

Hay, sin duda, precedentes del género instaurado por Montaigne bajo el nombre de ensayo. Los hay a lo largo del siglo XVI tanto en el estilo de escritura como en la variedad de los temas. Tal vez el mejor ejemplo lo represente la *Silva de varia lección* (1540) de Pedro de Mejía, un humanista sevillano, cronista oficial de Carlos V. Mantuvo Mejía correspondencia con Erasmo y Vives y fue autor asimismo de unos renombrados *Diálogos o coloquios*, también éstos, al igual que la *Silva*, publicados con éxito en numerosas reediciones y traducciones. Alguno de esos textos predecesores pudo incluso haberle servido a Montaigne de fuente próxima y acaso de modelo. Sus *Essais*, sin embargo, constituyen, en 1580, el inicio indiscutido y arquetipo original del ensayo. Funda con ellos Montaigne un modo de escribir no frecuentado anteriormente y en ruptura, además, con la milenaria uniformidad ideológica medieval, impuesta por la religión. Escribe no al dictado de algún credo colectivo, sino desde sus creencias y juicios personales; manifiesta opiniones e ideas propias según las ve y las juzga, desde un punto de vista que sabe suyo, tal vez sólo suyo, seguramente parcial, y no, por consiguiente, como doctrina indiscutible.

Montaigne fue muy consciente de la innovación que aportaba: la introducción de juicios personales, no sumisos a autoridad o a doctrina. «Éstos son —dice muy claro— mis sentimien-

tos y opiniones, que yo expongo según los veo y creo atinados, no como cosa incontrovertible y que deba creerse a pie juntillas» (1.º, XXVI, 201).[1] Desde una aproximación personal, Montaigne trata, sin embargo, de elevarse al conocimiento de lo humano. El humanismo del siglo XVI cuaja en los *Essais* para centrarse resueltamente en el estudio del hombre, de la sociedad, de las costumbres del propio tiempo.

* * *

Con variantes, a veces significativas, del modelo introducido por Montaigne, el ensayo ha venido a ser el género textual y estilo de escritura favorito no ya sólo de aquellos a quienes se les adjudica la etiqueta de «ensayistas», sino también de filósofos, novelistas, poetas, científicos, artistas, cuando en los bordes de su principal oficio o arte han puesto por escrito su análisis del mundo humano. Al ensayo y a su más ambicioso ámbito temático, la condición humana, cabe llegar desde las más variadas ocupaciones culturales, aunque cada cual acostumbre a hacerlo en los aledaños de su quehacer dominante: filosofía, literatura o arte.

* * *

Durante mucho tiempo estudiar al hombre ha sido reivindicado como competencia propia por los filósofos y ha quedado confiado a ellos. Una sólida tradición filosófica se ha concentrado en inquirir qué es el hombre, qué significa el ser humano. Se lo pregunta Kant, en la *Lógica*. A sus tres preguntas básicas —¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es lícito esperar?— añade allí una cuarta cuestión, propia asimismo de la filosofía: qué es el hombre. No han faltado luego sucesores para reiterarla y tratar

1. Los *Ensayos* de Montaigne han tenido numerosas ediciones, tanto originales como en versiones castellanas. Aquí se citarán según el texto, volumen y capítulo del denominado «ejemplar de Burdeos», que lo fue de uso suyo personal, correspondiente a la segunda edición impresa de los *Ensayos*, la de París, 1588, un ejemplar enriquecido y corregido con las anotaciones que al margen iba escribiendo Montaigne de su propio puño y letra. Los números de página, cuando se incluyen, son los de una reciente versión en castellano, la de María Dolores Picazo, Madrid, Cátedra, 2003. Así, pues, esta primera referencia (1.º, XXVI, 201) quiere decir: volumen primero, capítulo XXVI, página 201, de dicha edición castellana. No siempre, sin embargo, se observa la traducción de esta edición. Más de una vez se sigue la de Federico Sainz de Robles, incompleta por desgracia, para el Club Internacional del Libro: Madrid, 1984.

de responder. Buena parte de la filosofía poskantiana se ha aplicado, sobre todo, a una antropología filosófica, que aspira a ser disciplina o tratado filosófico central acerca del ser humano en su esencia y en su totalidad: Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*, Martin Buber en *¿Qué es el hombre?*, Arnold Gehlen en *El hombre*. Tampoco los teólogos iban a quedarse al margen de la deriva antropológica de los filósofos y han ideado, a remolque de ellos, una antropología teológica. Así que Jürgen Moltmann (1973) diserta igualmente sobre el hombre y presenta una «antropología cristiana» desde perspectivas de fe luterana. Y asimismo los biólogos habían de diseñar una antropología científica desde su propia ciencia y desde el evolucionismo: así, Jean Rostand (1943), también bajo igual título de *El hombre*. Pero ésta será otra historia, no de comienzos, sino de finales de la Edad Moderna.

Por haberse ocupado del hombre, a Montaigne se le incluye en la nómina de los filósofos, al igual que a otros pensadores o estudiosos —de Pascal a Unamuno— que se acogen mejor a la categoría de ensayistas, aunque con miras filosóficas. A la recíproca, hay filósofos que han cultivado el género del ensayo en una gama extendida desde la crítica literaria o de arte hasta el análisis de la sociedad contemporánea. En realidad, cuando se abordan cuestiones amplias y trascendentales sobre la vida humana, filosofía y ensayo apenas resultan discernibles, no se dejan distinguir: filosofía o bien, lo mismo da, ensayo, un ensayo tan extensamente abarcador que alcanza a merecer el nombre de filosofía.

* * *

Se adjudica el nombre de filosofía a una constelación, no siempre homogénea, de actividades, formas de pensar, de debatir y de escribir: a un censo dilatado, en consecuencia, de textos de reflexión, de análisis e ideas. Para la mayor parte de ese censo valdría por igual, y con más propiedad, la denominación de ensayo. Parece haberse acordado, sin embargo, una tácita convención para catalogar como ensayista a quien no dispone de una teoría completa y se expresa en textos breves o de mediana longitud, mientras se reserva la categoría de filósofo para quien sí tenga una teoría así y acostumbre a escribir en forma de tratados sistemáticos. Por otra parte, el ensayista suele moderar sus pretensiones y no habla del «ser» humano o de alguna esencia suya; se contenta con hablar de la condición humana —cómo

son y cómo se comportan los hombres—, y no en su naturaleza perenne y esencial, sino sólo en su constitución histórica, en unas determinadas circunstancias suyas de época y lugar. El ensayo antropológico no necesita alardear de filosofía.

Por lo general, los pensadores que practicaron el ensayo y apenas el tratado han quedado relegados a los bordes de la historia de la filosofía, al margen de la corriente principal del pensamiento, reputados como filósofos menores, de segunda clase. También, sin embargo, los filósofos tratadistas a veces ensayaron, realizaron experimentos mentales, aunque luego tal vez no quedaran siempre reflejadas sus perplejidades en la versión canónica de su sistema.

La equiparación de cierta clase de ensayo con ciertos modos de filosofía proyecta luz sobre el pensamiento de la Edad Moderna. Cuando el ensayo aborda temas universales de la naturaleza o de la condición humana, se autotrasciende como género textual y viene a coincidir con la filosofía, entendida ésta entonces como conjunto extenso y variado de saberes —o de formas de pensar, de razonar— y de amores al saber. Coincide al menos, y en rigor, con cierta variedad de filosofía, aquella que se deja calificar de filosofía ensayista o, mejor, ensayante: filosofía crítica, de tentativas, que sopesa, tantea, que pone a prueba una y otra vez. Ensayar es entonces otra denominación para la actividad de hacer filosofía.

En sus coincidencias con la filosofía, el ensayo no es una invención moderna. Hubo pensamiento y mentes ensayantes también en otras épocas, en Grecia desde luego. Pero en cuanto género el ensayo cristaliza por obra de Montaigne, quien, además, lo forja como un estilo de pensamiento más que como un género compartimentado. Más allá del género textual aparecido en los *Essais*, aunque según su estilo, tienen cabida muchos escritos de filósofos.

* * *

El discurso sobre la condición humana vale como cifra y compendio del ensayo moderno más ambicioso en amplitud e intensidad. En ese discurso la afiliación literaria, filosófica o científica del escritor genera diferencias. Lo que escribe Hannah Arendt (1958 / 1993) sobre *La condición humana*, aunque sea en coordenadas de aquí y ahora, se lee como filosofía. En cambio, cuando Norbert Elias (1985 / 1988) escribe *Humana conditio*, por

más que sea el mismo tema y título, quizá más circunscrito al momento actual histórico, se le adscribe a la sociología o a una antropología social. Ahora bien, y por otro lado, André Malraux, no sólo con idéntico título de portada, sino con igual tema de fondo, ha escrito una densa novela, con una hondura de meditación existencial que en nada envidia a Arendt, y donde la condición humana se alza a alturas de exceso y de heroísmo, un heroísmo, por otro lado, imprescindible a veces para vivir y también para morir. Lo que diferencia a Malraux de Elias y Arendt no es el título, ni tampoco el contenido, el objeto de estudio: la condición humana. La diferencia yace en que Malraux acomete un relato de ficción con engranajes en la historia real, mientras Elias y Arendt disertan —ponen a prueba, ensayan—, sin ficción alguna y de manera directa, sobre la realidad humana —cultural, social, histórica— en conceptos, juicios y razonamientos que a menudo lindan con los de la filosofía.

Sobre la condición humana cabe asimismo poetizar y novelar, no sólo ensayar o filosofar. Cabe, en fin, mezclarlo todo: la observación, el análisis reflexivo, la ficción. No faltan escritores que manejan, como Goethe, «escritor total», todos o casi todos esos registros. Sin embargo, la figura de la condición humana en su generalidad y en sus detalles sociohistóricos, ha constituido y constituye un espacio privilegiado, favorito, de ejercicio y relevancia del ensayo. Dentro del mundo humano, en mirada y análisis a veces microscópicos, de atención a los hechos y rasgos más menudos, en apariencia banales, el ensayo ha sido por antonomasia la escritura en prosa para el conocimiento.

* * *

Por su orientación a la realidad humana y a su conocimiento, el ensayo se contrapone a las prosas de fabulación: la novela, el cuento, el guión de cine, el texto para la escena. Por otra parte, nacido al mismo tiempo que la ciencia y la novela, el ensayo se halla a mitad de camino de esas otras dos prosas modernas, vecino también a veces de la poesía. La idea no le fue ajena a Montaigne: la filosofía es poesía «sofisticada» y «desligada», abstracta (2.º, XII, 247). Ése es, por cierto, sin embargo, el peligro del ensayo y el de cierta filosofía, el de caer del lado de la novela, acaso de la poesía, declarada o inconfesada. Dicho mejor: el peligro no está en eso, puesto que novela y poesía pueden contener conocimiento; está, más bien, en confundir realidad con ficción.

Al ensayo le impulsa una resuelta voluntad de realismo. En este realismo, sin embargo, coincide con —a la vez que difiere de— otras clases de prosa declarativa: las ciencias, las doctrinas, los relatos. El ensayo no es ciencia, ni tampoco doctrina o narración; pero converge con éstas en el propósito descriptivo, realista, de mostrar cómo es el mundo, cómo es la vida humana. Con ellas, por eso, a veces se entremezcla y no sólo se confronta.

Lo real y lo posible

La aparición de nuevas prosas —novela, ciencia, ensayo— al comienzo de la Edad Moderna realiza una nueva distribución en la representación del mundo y con ello rompe algunos de los bloques o unidades medievales de conocimiento: la unidad y compenetración del «mythos» teológico con el «logos» filosófico y científico, la de la doctrina bíblico-eclesiástica con el conocimiento empírico. Así y todo, persiste la continuidad, aleación incluso, entre esas prosas ahora diferenciadas.

Acerca del ser humano, por otra parte, continúan pronunciándose las más antiguas prosas: las doctrinas y las morales, sean religiosas o laicas, algunas con milenios de antigüedad y conservadas hasta hoy por Iglesias y escuelas. Así, pues, ensayo, filosofía, doctrina, ciencia han convivido en la historia y siguen conviviendo actualmente, tanto en la pureza del respectivo género, cuanto en toda suerte de combinaciones y mixturas: filosofía ensayante y ensayo filosófico; ciencia que ensaya o conocimiento que adoctrina; ensayo que incorpora ciencia o bien que trata de instruir; enseñanza no ya adoctrinadora, sino incitadora a un pensamiento crítico a la par que difusora de la ciencia. Nuestra imagen actual del ser humano se nutre de todas esas sustancias, a veces en una ensalada mental de asimilación no fácil.

Existe continuidad incluso entre novela y ciencia, que ocupan polos antagónicos en sus respectivos modos de trato con la realidad: en la ciencia, realismo máximo; en la novela, mínimo. La novela es, ante todo y desde luego, relato de ficción; y concierne no tanto a lo real, cuanto a lo posible e imaginado, lo más opuesto a la ciencia, por consiguiente. Pero ni la novela renuncia a conocer, ni la ciencia se abstiene de narrar y de imaginar lo posible: lo que pudo haber sido y cómo pudo haberse producido. Cuando la ciencia versa acerca de acontecimientos únicos —la formación

del sistema solar, el origen de la vida, la aparición del ser humano sobre el planeta—, su informe consiste, desde luego, en narración.

* * *

A mitad de camino entre novela y ciencia, vecino a veces a la filosofía, cuando no superpuesto a ella y confundido con ella, el ensayo se mueve entre lo real y lo posible, entre el «logos» y el relato, entre la ley universal y el informe anecdótico. A menudo, además, comienza por la narración: de las propias experiencias del ensayista, de lo que ha experimentado en carne y vida propias; de aquello que ha visto muy de cerca o de lo que ha llegado a conocer gracias a testigos directos fidedignos.

El ensayo mira, por un lado, a la realidad, a lo que hay, a lo que se da: versa sobre hechos y circunstancias reales. Por otro, juega seriamente con la imaginación, con la posibilidad, con lo que podría darse, llegar a ocurrir. Reúne así en su diferencia —en antinomia, en pugna— las dos contrapuestas categorías, la de realidad y la de posibilidad. Las reúne, además, sin anularlas, ni tampoco pretender armonizarlas o mitigar su oposición. En distintas dosis y combinaciones el ensayo mezcla el realismo empírico de la ciencia positiva y la más radical alternativa a lo real: el pensamiento de una posible realidad mejor.

Por contraste con la ciencia, ensayo y novela son géneros muy libres; no conocen canon ni tampoco homogeneidad interna: escrituras misceláneas, capaces de acoger toda clase de elementos. En la novela puede haber poesía, diálogo, relato de ficción o rigurosamente histórico, descripción geográfica, crónica de costumbres, divulgación científica, consideraciones estéticas, morales, filosóficas. Dentro del ensayo caben retórica, literatura, relato, bibliografía, teoría, análisis de ciencia, anecdotario, confesión íntima, exhortación, panfleto, historia, prosa poemática. El ensayo es un género caracterizado por la impureza de género, y que puede permitirse combinaciones con otras formas de escritura, con la crítica literaria y cultural, con la narrativa; a veces para mudarse en ellas o bien para impregnarlas poderosamente. Por la mezcolanza con otras prosas, con poesía o arte, y lejos de la compartimentación en géneros, el ensayo tiende al mestizaje más que cualquier otro tipo de discurso sobre la realidad; y, al igual que la novela, actúa como esponja capaz de absorberlo todo, de apropiarse e impregnarse de cuanto encuentra a mano.

Viene de ahí la frecuente confluencia de novela y ensayo, y no sólo en el último siglo: una novelística (¿o ensayismo novelado?) desde la suposición de que las ideas mismas de filósofos y pensadores admiten e incluso reclaman encarnarse en un argumento narrativo. Lo han sabido y puesto en práctica novelistas y narradores, que erigen a sus personajes en portavoces de ideas con las que ensayan —debaten— en el desarrollo mismo de la acción relatada: de Laurence Sterne y Dostoievski a Thomas Mann y Milan Kundera.

No es ya sólo que el estudio del ser humano pueda ocupar al novelista igual que al ensayista y al científico. Hay más: se amalgaman los designios, el de narrar y el de ensayar, en una decidida trasgresión y quiebra de los géneros. En *Elisabeth Costello* los trasgrede Coetzee en poderosas páginas de ensayo enlazadas por el frágil hilo argumental de una figura suya de álter ego; y los había trasgredido Oscar Wilde, en *El retrato de Mr. W.H.*, al ensayar sobre el dedicatario de los sonetos de Shakespeare bajo la forma de un relato breve de ficción. En formal propuesta programática, Augusto Monterroso ha sugerido practicarlo como nuevo género: «una conjunción de conferencia-ensayo-apunte autobiográfico-ponencia-confesión», todo ello junto, un género en mezcla, en sedimento de aluvión, por tanto, o, más bien, un «no género», que tolera toda clase de variantes: relato de ideas, ensayo con personajes, extracto de conferencias, autobiografía razonada, pero implícita.

Un mundo incierto

En el último tercio del siglo XVI, las cabezas pensantes europeas no han conseguido aún asimilar la complejidad de un mundo agrandado por los descubrimientos geográficos, y, encima, fragmentado por la ruptura de la unidad religiosa medieval. Y tratan de entender, de comprender. Se esfuerzan por comprender un mundo que súbitamente se muestra mucho más grande de lo creído hasta entonces y también mucho más complejo, endiabladamente complejo, enrevesado, enmarañado. En el quicio de la articulación y tránsito de la edad renacentista y humanista a la época barroca, aquejada de toda clase de incertidumbres, cobra todo su relieve la obra de Montaigne: levantar acta de la perplejidad ante el nuevo mundo geográfico e ideológico, más

extenso e intrincado que el medieval; reconocer la debilidad de nuestro juicio ante ese mundo en laberinto; hacer de testigo y de notario de la crisis en creencias y valores.

Ciencia y ensayo surgen en un momento en que se han perdido las antiguas certezas, cuando el mundo medieval, todavía preservado en la primera hora del Renacimiento, ha saltado en pedazos como un espejo roto. Son modos de habérselas con el mundo ensanchado, a la vez que fraccionado, del siglo XVI, que se ha tornado en extremo incierto.

Han contribuido a la incertidumbre los acontecimientos del siglo: sobre todo, los nuevos descubrimientos con el consiguiente conocimiento y trato de pueblos remotos, de sus creencias y costumbres, tan distintas de las europeas; también el redescubrimiento de una antigua sabiduría pagana que ignoraba al cristianismo y que no necesitó de él; y, no en último lugar, la Reforma protestante, que ha hecho trizas la unidad religiosa e ideológica. Son acontecimientos que se potencian unos a otros y que concurren en el formidable resultado de una profunda conmoción de las antiguas certezas y una perplejidad y desorientación sin precedentes.

Hacia mediados del siglo XVI puede darse por estabilizada, aunque no armonizada, la situación. Está cumplida y concluida la era de la navegación aventurada y de los descubrimientos mayores; se le han tomado las medidas a la Tierra y se sabe de muchos pobladores y pueblos antes ignorados. Para entonces también, tras la paz de Augsburgo (1555) y el Concilio de Trento (1545 a 1563), se hallan bien establecidas tanto la Reforma protestante como la Contrarreforma católica, apenas móviles ya en sus dogmas y en sus fronteras. Sin embargo, permanece, y ahora sin remedio, el «tot sententiae quot capita»: tantas sentencias y doctrinas como cabezas pensantes. Incluso en tierras de unidad católica, en los países bajo los Habsburgo y en jurisdicciones bajo la Inquisición, en medio de una religión de gloria, triunfo y represión, se empieza a desgranar una reflexión cautelosa, crítica y a menudo desengañada, que se escenificará también en el teatro laico de Calderón y no sólo en la dramaturgia de Shakespeare y Racine.

* * *

Descubrimientos de tierras remotas, conocimiento de otros pueblos en Asia y en América, Reforma protestante, pluralismo

de confesiones cristianas, guerras de religión: todo contribuye, más allá —mucho más allá— del movimiento renacentista, ya iniciado en la Baja Edad Media, a crear un tipo nuevo de pensamiento muy diferente del medieval. El pensador medieval e incluso el renacentista anterior a 1500, aparte de teólogo o cripto-teólogo, es hombre de certezas, apenas dado a dudar o hacer autocrítica, cuando no incapaz de ello. En el curso del siglo XVI, en cambio, se han ido conmocionando las certezas, no sólo las religiosas, también las ideológicas profanas. Ha aparecido una nueva conciencia y forma de sensibilidad, distinta de la medieval, no ya monolítica, sino compleja, complicada, laberíntica, que, antes de los *Ensayos* de Montaigne, adquiere forma y expresión, sobre todo, en las obras en diálogo, tan frecuentes en el siglo.

* * *

La conciencia post-renacentista se halla y se siente perpleja; está inmersa en la duda, también respecto a cómo actuar, qué hacer: sólo inmersa, mas no ahogada. Se mantiene a flote asida a la desarbolada tabla de un pensamiento que de la necesidad hace virtud y que hace de la duda un principio de saber. En el boscaje de la complejidad, la mirada perpleja despeja un camino de cuidadoso examen e indagación, que, a su vez, conducirá al conocimiento. Aunque a veces, en el propio Montaigne, se exprese como ignorancia, la duda constituye realmente un estado del conocer, un acto de conocimiento, no ignorancia vacía. Dudar, estar perplejo no equivale a ignorar; es otro modo de saber, un saber bajo el modo de la incertidumbre y de la interrogación.

La ausencia de certezas opera de resorte desencadenante en el discurso de Descartes, metódico pensador de la incertidumbre o, mejor, pensador de una incertidumbre metódica y no tanto real, pues el «pienso, luego existo» —o, más bien, el método emprendido a partir de ahí— acaba por sacarle de la duda. Le permite salir de dudas, primero, al parecer, el pensamiento puro, al que adjudica validez intrínseca de conocimiento; pero luego, y no en segundo lugar, el método científico, que él dibuja desde una filosofía entendida como ciencia o, en rigor, como preliminar a ella. No ya sólo la filosofía, sino también y, sobre todo, la ciencia, toda ciencia, trata de conjurar las dudas: de hacerlo mediante el recurso al método.

Por otro lado, no es Descartes el primero en señalar que la principal certeza humana es la de hallarnos perplejos. Se antici-

pa a él Montaigne. Como de costumbre, lo hace no sólo por cuenta propia, sino con invocación de una fuente antigua, una sentencia de Plinio: «tan sólo resulta cierto que nos hallamos inciertos» (2.º, XV, 338). Antes, y con mejor derecho que Descartes, aparece Montaigne como prototipo histórico de perplejidad moderna: primer europeo en mirar de cara a la incertidumbre y la opinión perpleja, en acatarlas sin reservas, en permanecer en ellas. Lo reconoce Montaigne en sí mismo: «mi juicio no siempre avanza; flota, vaga» (2.º, XII, 283). De la duda, sin embargo, del pensamiento flotante y vagaroso, hace la clave del conocimiento.

Descrita a veces como simple ignorancia, la duda constituye no sólo principio, sino también suelo de cultivo de un pensamiento ensayante: «blanda, mullida y sana almohada para reclinar una cabeza bien equilibrada» (3.º, XIII, 333). En su alegación de textos clásicos, cuenta Montaigne para refrendarlo con el valioso apoyo de su dilecto Cicerón, complacido en dudar con frecuencia; y cuenta asimismo con un verso de Dante, que también invoca a su favor: «No menos que saber dudar me agrada» (1.º, XXVI, 205). Al placer del conocimiento se añade, pues, el de la perplejidad. Dudar es un saber, que es a la vez agradable sabor. Consiste la sabiduría en «reconocer la debilidad de nuestro juicio» (2.º, XII, 191); y la filosofía, otro tanto: «filosofar es dudar» (2.º, III, 29).

Sin expediente para salir de dudas al modo de Descartes, Montaigne permanece siempre perplejo. La suya es perplejidad persistente, duda asociada a un pensamiento crítico, que nunca se muda en su contrario, no se trasforma en doctrina o en sistema, y ni siquiera en método. Escribe Montaigne cuando acaba de redescubrirse y traducirse al latín —en 1569— un texto de Sexto Empírico, al que se debe la noticia del primer escéptico de la historia: de Pirrón. No le queda más remedio, pues, que medirse con él; y no dar por supuesto el saber, el conocer, antes bien preguntarse acerca de ello. Se construye así un pensamiento apenas afirmativo, más bien sólo interrogativo, donde son perennes las preguntas, mientras no hay respuestas perennes. De ahí la emblemática pregunta que se ha convertido en enseña de su pensamiento: «que sais-je?», ¿qué sé yo en realidad? (2.º, XII, 235).

* * *

Para responder a las preguntas, no dispone Montaigne de otro procedimiento —y no método— que el de tantear, ensayar,

consultar su experiencia y la trasmitida por sus autores admirados. Esa consulta no basta siempre, sin embargo, para superar las dudas, pues, además, «el mucho saber conduce a dudar más» (2.º, XII, 210). Lo cual, por otro lado, queda asumido dentro de un talante ideológico amable, de buen humor, versátil, desde luego sin tristeza, siempre ecléctico y alguna vez escéptico, aunque trate de separarse del escepticismo como escuela. En todo lo cual, en fin, difiere mucho del mayor perplejo del siguiente siglo, de Pascal, asimismo consciente de nuestra condición de «incapaces de saber ciertamente y de ignorar absolutamente, siempre inciertos y flotantes» (*Pensamientos*, 72),[2] pero éste, no Montaigne, con una conciencia dramática y aun trágica, la de quien se siente y sabe condenado a desistir de asirse a cualquier punto de seguridad y de firmeza.

* * *

Eclecticismo en un lado y método —de ciencia o de filosofía, en otro— han sido, desde finales del siglo XVI hasta hoy, los modos principales adoptados para habérselas con la complejidad del mundo y con la perplejidad de los humanos frente a ella. Un tercer modo, literario, mas no menor por ello, desde entonces mismo y también a lo largo de la época moderna, ha sido el drama, ya teatral, ya novelado o poemático. La sombra del Dios que se ha hecho incierto resulta tan alargada como para cubrir no sólo al religioso Pascal y al más laico Racine (léase a Goldmann, 1968, sobre ambos), sino a todo el drama barroco. Los dramaturgos recuperan los modelos de los trágicos griegos, los de un mundo con dioses imprevisibles y no providentes, desde luego sin un Dios benévolo. La penumbra de la duda se extiende sobre la figura del príncipe Hamlet, paradigma del dubitativo, pero no menos sobre la del príncipe Segismundo, quien en el tercer acto de *La vida es sueño* no sabe ya si aquello es realidad, ensueño o pesadilla.

---

2. Como regla, a los autores clásicos, a los accesibles en variadas ediciones, se les cita no por una edición concreta, sino sólo con la referencia necesaria y suficiente para localizar el texto citado. En casos como el de los *Pensamientos* de Pascal, con distintas numeraciones de capítulos o secciones según ediciones, la referencia editorial al final del libro ayuda a la localización. En este caso concreto, los *Pensamientos* son citados según la versión castellana de Zubiri, quien, a su vez, siguió la edición francesa y numeración de Brunschvicg, Boutroux y Gazier.

Extendida a la novela y a toda la escritura de ficción, la tradición dramática sitúa la perplejidad en el corazón y el cerebro de los personajes y no sólo en su acción. En los parlamentos que acompañan a sus conflictos brutales o a sus amistosas divergencias, dramaturgos y escritores proceden a encarnar en distintas figuras alegatos de razón no compatibles: Bruto, César y Marco Antonio en Shakespeare; Quijote y Sancho en Cervantes; Iván y Alioscha Karamazov en Dostoievski; el doctor Fausto, sus demonios y sus deuteragonistas en Goethe, Mann, Valéry; Caeiro, Reis y Soares en Pessoa.

La perplejidad moderna ante un mundo complejo se habrá resuelto o abordado por distintas vías. Descartes, Shakespeare, Montaigne, representan sendas maneras de encarar la duda y de salir, o no, de ella. En la tragedia, barroca o contemporánea, no hay salida: la perplejidad se coagula en el drama interior del personaje o en el conflicto de antagonismos inconciliables entre personajes que encarnan posiciones enfrentadas a muerte. En la escritura de ensayo, la propia disciplina de la duda, someterse a su prueba y ponerlo todo a prueba, constituye una forma de conocimiento, la única alcanzable en ciertos temas. En la filosofía racionalista y en la ciencia, hay salida de la incertidumbre gracias al método, aunque, ha de añadirse, con desigual éxito en la filosofía y en la ciencia.

Para una ciencia de lo cierto

Los inicios de la ciencia moderna, los que cabe cifrar en Galileo, se dan en el mismo escenario de Montaigne y Descartes, el de la desorientación e incertidumbre por la quiebra de la homogeneidad ideológica medieval y la consiguiente disputa entre escuelas filosóficas y no sólo entre confesiones cristianas. En esa escena se hace urgente la búsqueda de otro modo de saber, alternativo al de teólogos y filósofos. Instrumento para zanjar las cuestiones disputadas es ahora no ya la argumentación retórica o el recurso a fuentes doctrinales, sino la investigación con método. La investigación, y no ya la especulación mental o el simple estudio, va a ser el distintivo del científico moderno. En ello se diferencia de otra clase de estudiosos: eruditos, ensayistas o filósofos.

Frente a la ciencia entonces incipiente, los pensadores y filósofos en torno a 1600 mantienen una posición ambivalente. Pese

a haber podido conocer la obra de Copérnico, de 1543, «sobre la revolución de las órbitas celestes», y la de Vesalio, en la misma década, «sobre la fábrica del cuerpo humano», Montaigne parece ignorar o quizá desdeña la ciencia moderna. Sus frecuentes alusiones desdeñosas conciernen, desde luego, no a las nuevas ciencias, sino a la erudición escolástica o humanista, así como a la ciencia antigua y medieval. Pero también esto le caracteriza; le sitúa en un momento previo a la moderna irrupción de la ciencia. Montaigne puede, en consecuencia, ser contemplado como el primer filósofo moderno por su reflexión perpleja, pero igualmente como el último filósofo humanista antes de la modernidad propiamente dicha, por su indiferencia hacia la moderna ciencia. Muy poco tiempo después de él, Bacon y Descartes son ya, en otra onda, pensadores pioneros que desde una herencia filosófica, pero dejándola atrás, han ideado y diseñado teóricamente la ciencia moderna, aunque con alguna ambivalencia o dualidad.

A una dualidad alude Bacon al distinguir «dos fuentes y dos corrientes de ciencia», dos «tribus» o «familias» de «filósofos y de sabios»: los unos, aplicados a la «anticipación de la inteligencia»; consagrados, los otros, a la «interpretación de la naturaleza» (*Novum Organum*, prefacio, 5). Tales dedicaciones no coinciden del todo, mas sí ampliamente, con lo que será en siglos posteriores un ejercicio sólo racional de la filosofía y, respectivamente, la actividad investigadora en ciencia. Interesa ésta a Bacon, desde luego, mucho más que a Descartes, cuyo pensamiento aparece desdoblado en una sorprendente dualidad: de un lado, la teoría del método, su aportación al diseño de la ciencia posterior; de otro, una metafísica idealista del todo ajena a esa misma ciencia, que precisamente él contribuyó a instaurar.

* * *

Entre la prosa de ficción y la que describe el mundo nunca se dio verdadera mezcla, mucho menos confusión. Antes de 1600, sin embargo, en los textos descriptivos del mundo real apenas se distinguía entre ciencia y filosofía. A partir de entonces, en cambio, por obra de diseñadores teóricos como Bacon y Descartes y de investigadores como Galileo, se deslindan los campos. Ciencia y filosofía empiezan a clasificarse en ficheros distintos del conocimiento y no sólo en distintas estanterías de la biblioteca. Queda en un lado la filosofía, con variedad de estilos al ponerla

en práctica; en otro, la inspección metódica, empírica, positiva, experimental a ser posible: la ciencia, en una palabra.

La filosofía había sido una con la ciencia durante 2.000 años. En Aristóteles la metafísica se hallaba más allá de la física, pero en continuidad con ella, dentro del mismo corpus. Filosofía y ciencia caminaban de la mano todavía en el saber medieval, sea cristiano o árabe. En la Edad Moderna, en cambio, la filosofía, al menos una buena porción de ella, pierde su unidad con la ciencia, al tiempo que se bifurca en dos caminos. Uno de éstos se endereza todavía a ser ciencia, no quiere dejar la segura senda del saber científico. Para ello se hace fuerte en la teoría del conocimiento, en la lógica y en la metodología de la ciencia, así como también en la coordinación y extrapolación teórica de saberes de las disciplinas científicas. Toma el otro una dirección bien diferente: intenta alcanzar conocimiento, mas no postula ser ciencia en la acepción usual estricta. Esta otra vía, aunque también a veces se organice en sistemas, se emplea a gusto, sobre todo, en el molde y el tono del ensayo. De éste recaba uno de sus rasgos constitutivos, la preferente dedicación al análisis, comentario e interpretación de textos. En el siglo XX, cierta filosofía ensayante ha venido a desembocar, por esa vía, con toda naturalidad, en hermenéutica: en arte, más que ciencia, de la interpretación y la comprensión de escritos significativos.

* * *

Desde Galileo y Bacon, frente a otras formas de conocimiento y de sabiduría, sin confundirse con ellas, goza de identidad específica el conocimiento de ciencia. De hecho, los textos científicos forman un género bien delimitado. Aunque los filósofos de la ciencia sufran algunos apuros para realizar la demarcación exacta entre lo que en verdad es ciencia y lo que no lo es, el carácter científico de un texto suele siempre quedar claro e inequívoco. De ordinario, no hace falta recurrir al criterio de refutabilidad de Popper o a cualquier otro criterio formal para reconocer un informe como científico. Los textos de ciencia están sujetos a canon incluso cuando los hallazgos parezcan suceder sin dicha sujeción, no sumisos a método formal y al margen de cualquier preceptiva, como alega Feyerabend (1970 / 1974). Aun entonces, en la ciencia —y en cada ciencia concreta— existe un canon, unas reglas de procedimiento, de investigación. Su presencia o su ausencia dictaminan, sin lugar a dudas, la pertenen-

cia de un texto al cuerpo de la ciencia, en esta o aquella disciplina, o respectivamente su exclusión del mismo. Los escritos científicos, en consecuencia, se reconocen con facilidad y pueden alardear de «pureza», sin mezcla perturbadora de mito o de leyenda, ni tampoco de ensayismo o de filosofía.

Con todo, la separación entre ciencia y filosofía —o ensayo—, no ha llegado a ser completa después de cuatro siglos. Tampoco es previsible ni deseable que llegue a serlo. Por de pronto, no todo lo que escriben los «científicos» responde al arquetipo o canon de «ciencia». Ellos, no pocas veces, además de hacer ciencia, hacen teoría y no siempre científica; a veces divulgan, extrapolan, ensayan e incluso filosofan. Persisten así extensas, aunque difusas, zonas de superposición entre teoría científica y ensayo o filosofía.

Ciencia y ensayo —o filosofía— tratan de habérselas con lo incierto, aunque de distinto modo. El pensamiento ensayante o filosófico lo hacen por inmersión plena, sin miedos, en las aguas de lo incierto, en las más profundas si hace falta, aspirando a flotar sin hundirse sobre el alta mar de los enigmas de mayor calado en la existencia humana, aquéllos donde la solución no está garantizada. La ciencia, por el contrario, se propone alcanzar certezas sólidas, en terreno firme, relativas quizá a enigmas menores, pero bien definidos y susceptibles de esclarecimiento en un plazo previsible, en el de la vida del investigador o de la presente generación de investigadores. Procede, pues, la ciencia paso a paso mediante progresiva —paciente y creciente— eliminación de incertidumbres una a una.

De la crisis a la crítica

Viene del pensamiento griego la distinción entre «doxa», opinión sobre lo incierto, y «episteme», conocimiento cierto, juicio a ciencia cierta. Es distinción coincidente, en principio, con la línea divisoria por donde el pensamiento científico se aparta del ensayante y también del filosófico. La distinción presenta, sin embargo, flancos cuestionables. Por un lado, existen opiniones poseídas en estado mental de certidumbre, opiniones ciertas, por tanto. Hay también, por otra parte, no sólo conocimiento, sino ciencia —estricta ciencia— de lo probable e incluso de lo incierto: la meteorología y la arqueología, por ejemplo; pero asimismo, en otro orden, en el de la lógica matemática, las teorías de la probabilidad

y de la decisión. No coinciden, pues, incertidumbre y opinión, ni tampoco certeza y ciencia. Sin embargo, de la incertidumbre de los juicios y sobre todo de la discrepancia de las opiniones en el conflicto de las doctrinas y de las filosofías, ha surgido la necesidad de otro modo de conocimiento, el de la ciencia. A ella le interesa la certeza, aunque ésta no llegue a ser definitiva, que nunca lo es. Entretanto, ni el ensayo, ni la filosofía han sido capaces de generar en cuatro siglos conocimiento cierto. El desafío de alcanzarlo ha quedado en manos de la investigación de la ciencia; y a ella hay que atender si se desean certezas.

* * *

Prosas típicas modernas han sido los ensayos, la ciencia, la novela. Esta última, no ajena al uso de la razón, nace, sin embargo, del pensamiento imaginativo, fabulador, antes que de un pensar ordenado a conocer. Cae, por eso, más bien del lado de la opinión, de la «doxa», y no del conocimiento universal y cierto. A este conocimiento han aspirado, en cambio, tanto la ciencia y el ensayo como la filosofía. Aunque prosa bien antigua, y no sólo moderna, la filosofía, más allá de la opinión y en pos de la certeza, ha adquirido en el siglo XVII un aire crítico que en tiempos anteriores, en la Edad Media, desde luego, no había poseído; y eso la incluye, sin reservas, entre las prosas modernas para el conocimiento.

«Crítica» y «crítico» son voces, al igual que «crisis», procedentes del verbo griego «crino»: juzgar, discernir, discriminar. Aluden, según esa procedencia, a la actividad de juicio y de discernimiento en el pensamiento orientado a aprehender la realidad y a sopesar las opiniones respecto a ella. En tal orientación han estado la moderna filosofía, tanto como la ciencia y el ensayo. Han estado en ella de resultas de la crisis que en el siglo XVI conmociona a Europa: al tomarle las dimensiones a los océanos y a los continentes, al sistema solar; al quebrarse la unidad eclesiástica y lacerarse en guerras de religión; al hacerse cargo de una sabiduría pagana, que se empieza a ver no fácil de compaginar con el credo religioso. De la crisis cultural se ha seguido que la racionalidad ahora emergente se perfila, con énfasis, como crítica, en tensión permanente, por tanto, con la certeza, por otro lado apetecida y metódicamente buscada.

Pues bien, descubrimiento inaugural en la era moderna del conocimiento, comparable, en su orden, al de Elcano al dar la

vuelta al planeta, ha sido el de la razón crítica: otra forma de dar la vuelta al mundo, o, en rigor, a la mente y al conocimiento del mundo. No era un primer descubrimiento: más bien redescubrimiento y recuperación, después de siglos de una razón domesticada y maniatada por la doctrina eclesiástica. Sólo por ese motivo no está de más el adjetivo de «crítica» para calificar a la razón, que es siempre crítica y que no necesita del adjetivo para nada; no está de más para separarla, con toda claridad, de cualquier otro uso de la «razón» al servicio de intereses ajenos a los suyos. Alcanzada, pues, aquella recuperación, gracias conjuntamente al ensayo, la filosofía y la ciencia, el mejor énfasis —redundancia, en rigor— al calificar el pensamiento racional así reconstituido está en reconocerlo como «crítico».

El ejercicio de una razón crítica en la modernidad se ha propagado en un proceso paulatino: iniciado ya en Montaigne, propulsado y sistematizado con máximo vigor por la filosofía racionalista, por la Ilustración y por la ciencia moderna. Max Weber caracterizó y resumió la modernidad con ese rasgo: como proceso de racionalización del mundo y de «desencantamiento». A lo largo de cuatro siglos, aun con incidentales retrocesos, la actitud crítica se ha ido expandiendo, generalizando. Después de la Ilustración, el ciudadano en verdad adulto no sólo es —o está obligado a ser— capaz de enjuiciar y discernir; además, no está autorizado ya a abstenerse de ello: no hay excusas para el dogmatismo; no es posible refugiarse en la ignorancia o en una presunta inocencia.

Dentro de un mismo empuje de racionalización, ciencia, ensayo y filosofía han acometido, cada cual a su modo, la empresa o aventura de un pensamiento libre y una mirada crítica, que examinan y sopesan cada asunto una y otra vez, del derecho y del revés. Hubo otros vectores en el proceso de desencantamiento de naturaleza y sociedad: en el mundo natural, y en nexo muy estrecho con las ciencias, la creciente tecnificación y el mayor dominio sobre la naturaleza; en el mundo social, y en más estrecha conexión con ensayistas y filósofos, republicanismo y democracia, liquidación de los poderes monárquicos ejercidos en nombre divino y devolución de la soberanía al pueblo.

En la implantación de la racionalidad moderna, ciencia, filosofía y ensayo han recorrido juntos un decisivo trayecto del camino: el tramo de la razón crítica, es decir, sin pleonasmo, de la razón a secas. Cumplido este recorrido, sus itinerarios enseguí-

da se disocian en vías divergentes: de ensayar, de hacer ciencia, de filosofar. Los emblemas primeros respectivos de esos distintos itinerarios, los más señeros e influyentes, llevan nombre propio: Michel de Montaigne, Galileo Galilei y, el más polémico por polivalente, René Descartes. En ellos da comienzo la moderna edad de la razón.

Sección primera

DEL LADO DE MONTAIGNE

II

EL PENSAMIENTO ENSAYANTE

A semejanza de la rememoración proustiana, que al recuperar los recuerdos más lejanos se percibe dividida en dos caminos, el de Guermantes y el de Swann, la memoria del pensamiento occidental moderno, al tratar de rescatar su historia, se encuentra disociada en varias sendas, que discurren, una del lado de Montaigne, otra del lado de Descartes, y aún, una tercera vía, la de Galileo. La recuperación de tiempos idos, del pensamiento pretérito y, sin embargo, hoy vigente todavía, ha de seguir varios hilos argumentales.

Se ha llamado ensayo al género iniciado con Montaigne. Se suele reservar, en cambio, el nombre de filosofía al tipo de discurso recuperado —más que iniciado, pues creación fue de los griegos— con Descartes. Son discursos que conviene mantener diferenciados, aunque tan entremezclados a menudo. A Montaigne no se le deniega el nombre de filósofo. Pero a Descartes habrá que comenzar a verle, a la recíproca, como escritor ensayante, por más que se haya dotado de un proceder metódico. Lo que hermana a esas dos formas de escritura, la que inaugura Montaigne y la que relanza Descartes, es desarrollarse como escrituras del yo: de un yo concreto en el ensayista; de un yo abstracto universal en el filósofo.

Del humanismo al ensayo

Montaigne es, todavía y desde luego, un humanista. Cabe tomarle como culminación de una época, la del humanismo, a la que seguirá otro tiempo, el de un racionalismo y un impulso

científico ajenos ya a Montaigne. Como buen humanista, éste hace suya, sin reserva alguna, la celebrada sentencia de Terencio: «nada humano me es ajeno» (2.º, II, 26). Es asimismo un renacentista, aunque de la última generación. Se ajusta a cánones del Renacimiento, al conocimiento y rescate de autores griegos y latinos. En la comparación, sin embargo, con escritores de comienzos del siglo XVI, como Erasmo o Vives, llama la atención más de una diferencia que lo singulariza. Mientras en éstos la introducción de textos clásicos no ha desplazado todavía a los bíblicos, Montaigne, en cambio, con una sola y chocante excepción, en la extensa apología del teólogo Raimundo Sabunde (2, XII), un barcelonés del siglo XV muy influido por Llull, parece olvidar del todo la Biblia judeocristiana y se atiene a los latinos y a los griegos, estos últimos a través de versiones en latín, pues no conoce el griego. Montaigne, además, semejante en ello a Maquiavelo, inserta observaciones de hechos de su tiempo, menciona personajes y textos contemporáneos, los cuales, en virtud de esa inserción, pasan a alcanzar posición y dignidad propias de los clásicos. Más innovador todavía, revolucionario en verdad: en materia de ideas, de concepción del mundo y del hombre, y no ya en la pragmática política para uso del príncipe, como había hecho Maquiavelo, se atreve a prescindir por entero, desde el principio y por principio, del visado de la autoridad eclesiástica. Con Montaigne comienza el rápido declive de la autoridad de los textos sagrados. Por contraste con la escolástica y también con los escritores humanistas, el modo de pensamiento racional introducido por Montaigne reposa en alto grado sobre un uso nuevo de la tradición, donde cuenta la memoria histórica de la humanidad y no ya sólo la de la cristiandad.

* * *

Al ensayo lo define la Real Academia en su *Diccionario* como «escrito, generalmente breve, constituido por pensamientos del autor sobre un tema, sin el aparato ni la extensión que requiere un tratado completo sobre la misma materia». Se trata, por tanto, de una forma breve de escritura de no ficción en prosa.

La escritura de ensayo consiste en un estilo más que en un género textual de extensión y contornos precisos, bien delimitados. No hay, en rigor, una preceptiva del género instaurado por Montaigne. Los críticos literarios y los propios ensayistas han fijado algunos parámetros que no valen, sin embargo, por una

preceptiva o canon. Quienes han ensayado acerca del ensayo suelen caracterizarlo como meditación o argumentación escrita de carácter literario y con cierta impronta personal; también, en otro acento, como literatura de ideas, exposición de pensamiento en prosa literaria no exenta de amenidad (Adorno, 1992; Marichal, 1971; Skirius, 1981). El ensayo, con todo, no encaja bien en la estantería de la literatura en la catalogación convencional. Es verdad que los ensayistas mayores han sido al propio tiempo grandes escritores y han contribuido, al igual que otros escritores, a cincelar la lengua y la escritura culta: de Gracián y Jovellanos a Eugenio d'Ors y a Ortega, en castellano. Pero la aspiración literaria o la de amenidad no es lo esencial en ellos. Su designio último es intelectual, ideológico, de conocimiento, de comprensión del ser humano y de su estancia en el mundo, en el entorno que le ha tocado vivir.

El de Montaigne es un estilo y un formato de pensar —y no sólo de escribir— apenas sujeto a método y, menos aún, a sistema. Sus *Essais* fueron realmente ensayos, tentativas —en plural— sobre asuntos variados con designio expreso de no llegar a organizarse en un tratado sistemático. La escritura —la descripción del mundo— al modo de Montaigne es libre de coerciones de método, fragmentaria; versa principalmente sobre materias inciertas, asuntos disputados; y procede con sesgos y al gusto del que escribe, siguiendo en principio el curso espontáneo de sus pensamientos, pero un curso en meditación que reflexiona y tantea, y desde luego no en enseñanza hecha, no en doctrina. El ensayista no se sujeta a la ortodoxia, eclesiástica u otra, y ni siquiera a método.

La ciencia moderna nace con —y por— el método, por las reglas de investigación. La formalización de esas reglas se plasma en un grupo de disciplinas formales: lógica de la ciencia y de la investigación, epistemología, metodologías específicas, técnicas instrumentales de observación y experimentación. El ensayo, en cambio, no se formaliza en método alguno o paradigma. A diferencia de la ciencia, el ensayo constituye un estilo de pensar y de escribir que no procede según canon o reglas estrictas de obligada observancia. Mientras la ciencia se desarrolla con instrumental y métodos estrictos, compartidos de manera unánime en la comunidad científica, la escritura ensayante trabaja con meras orientaciones —más que reglas— de procedimiento: directrices laxas, débiles —un «pensamiento débil» con cuatro

siglos ya de historia— y, al propio tiempo, discutibles, de hecho discutidas por quienes la cultivan o frecuentan.

Ensayar es poner a prueba, plantear buenas preguntas, no tener miedo a equivocarse y, por eso, también cambiar de ideas, rectificar, corregirse, siempre que haga falta. El ensayista es un libre explorador intelectual; y hay tantos modos de serlo como de ejercer de intelectual o de estudioso, de practicar el pensamiento libre.

El único elemento seguramente común, definidor del proceder del ensayista al modo de Montaigne, es el uso conjunto de lecturas y de observaciones o experiencias personales. No hay ensayo sin lectura e interpretación de escritos clásicos o contemporáneos. Tampoco lo hay sin aportación de experiencias propias del escritor: de aquello que ha vivido o ha visto a lo largo de su vida. Son los dos rasgos universales del ensayo; e incluso el segundo puede quedar en un plano secundario, sólo implícito. Montaigne, sin embargo, insistió sobremanera en un tercer rasgo no tan generalizado luego: el ensayo como autopresentación del escritor, exposición de ideas personales suyas, examen de la propia vida y meditación consiguiente a ese examen, donde a partir del conocimiento de uno mismo se trata de alcanzar conocimiento sobre la naturaleza humana: el ensayo como «heme aquí», «éste soy yo».

La novela del ensayista

No pocas veces Montaigne escribe acerca de su propio modo de escribir: cómo escribe y por qué lo hace. En la edición de 1588 de sus *Essais*, con no poca modestia declara Montaigne que, al decidirse a escribir los ensayos de la edición primera, la de 1580, y al sentirse «enteramente desprovisto y vacío de toda otra materia», resolvió presentarse a sí mismo como tema de su obra (2.º, VIII, 68). Lo anuncia en el prefacio: «yo soy la materia de mi libro». Y en ello insiste una y otra vez, hasta la saciedad: «no analizo ni estudio sino mi propia persona», «me expongo por entero», «no describo mis gestos, sino a mí mismo, mi esencia» (2.º, VI, 60-63); «estudio, más que cualquier otro tema, a mí mismo, ésa es mi metafísica y mi física»; «prefiero entenderme a mí mismo que entender a Cicerón» (3.º, XIII, 332-335).

Habla, pues, Montaigne en los *Ensayos* acerca de sí mismo: de su aspecto físico, de sus sentimientos y costumbres personales, incluidas las domésticas e íntimas, de sus preferencias gastronómicas, de su falta de memoria, de su escaso interés por los honores, de la simplicidad del ceremonial en su casa, de que no tiene centinelas, guardianes ni defensas en ella, pese a hallarse en la vorágine de guerras civiles (1.º, XIII, 89-90), de sus estrategias de negociación política (3.º, I, 11). Narra por extenso acerca de personas y hechos que ha conocido de primera mano; refiere sucesos de su propia vida que se incorporan a la trama de la argumentación en pie de igualdad con acontecimientos históricos o de dominio público. El ensayo sobre la tristeza se abre con una confesión: «soy una de las personas más exentas de este sentimiento» (1.º, II, 47). El capítulo sobre la pedantería en los preceptores arranca por la memoria de su infancia: «Siempre me contrarió cuando niño...» (1.º, XXV, 185). A propósito de la conciencia comienza por el recuerdo de un viaje con su hermano en los tiempos de los trastornos civiles su país (2.º, V, 46). Para hablar de la amistad empieza por mencionar a un artista a su servicio (1.º, XXVIII, 241).

Inaugura así Montaigne en su obra un género textual, el del ensayo. Crea, además, una línea de escritura presente desde entonces hasta hoy: la escritura del yo, cuyos límites ocupan, en un extremo, el del individuo concreto, las confesiones, memorias, autobiografías, y, en otro lado, la filosofía mentalista, idealista, la abstracción de un sujeto universal.

Fue consciente Montaigne de haber inaugurado en los *Essais* —única obra suya, autor de una sola publicación impresa en vida— un género de libro nunca antes emprendido. No alardea de ello, sin embargo, al contrario de Rousseau, que sí hará alarde desde las primeras líneas de sus *Confesiones*, póstumamente publicadas. Serían estas últimas algo antes nunca visto ni intentado, desconociendo así el precedente del obispo Agustín. «Quiero mostrar a mis semejantes —se pavonea Rousseau — a un hombre en toda la verdad de la naturaleza; y ese hombre seré sólo yo... No soy como ninguno de cuantos he visto...». Es Rousseau un perfecto —y perpetuo— adolescente, cuando, ya entrado en años, pretende ser del todo original. Se presagia el romanticismo en ese rousseauniano yo hiperbólico, idolatrado a la vez que quejumbroso.

Es otra la figura de Montaigne, sin atisbo precursor de la futura era romántica, ni tampoco indicios denunciables de exal-

tación del ego propio, nunca propuesto como modelo o principio. Montaigne contempla su vida y escribe desde la atalaya de una persona de edad —para su tiempo— avanzada, en absoluto juvenil y, desde luego, sin huella alguna ya de personalidad adolescente. Escribe en la última etapa de su existencia, cuando percibe tener tras de sí, y ya en balance, la vida entera (3.º, XII, 315). En esas coordenadas vitales, su escritura es escritura del yo, pero de un yo no autocomplaciente o, mucho menos, desmesurado; antes al contrario, bien consciente de sus límites.

Por otra parte, la autoobservación que practica Montaigne no es en rigor, apenas, introspección. El conocimiento de sí mismo que coloca en la base de sus juicios, aunque en ocasiones lo es de sus propios gustos, preferencias, incluso fantasías, se refiere, sobre todo, a su conducta. Montaigne es un conductista «avant la lettre». Sus observaciones versan principalmente sobre costumbres suyas a la vista de todos, en contraste a veces con las costumbres dominantes en Francia o en otros lugares. Siendo su escritura, a las claras, una escritura del yo, lo es de un yo, sin embargo, no ensimismado, sino expuesto en su hacer exterior y en su circunstancia.

* * *

La variedad de escritura del yo en formato de ensayo discurre tangencial a las confesiones y memorias, vecina a los diarios filosóficos y las autobiografías intelectuales. A los *Essais* llega Montaigne a llamarles «memorias» (3.º, IX, 230). Aun entonces, empero, aun en su pronunciado sesgo subjetivo, el ensayo no pertenece al género de la literatura autobiográfica o confesional. En el ensayo, la autorreferencia pasa siempre por el tamiz de un extenso análisis, de reflexión al modo del filósofo. Sólo a continuación de ello, gracias a ello, la escritura del yo se permite aspirar a constituirse en escritura del mundo, de la sociedad humana. El ensayo al modo de Montaigne no es mera confesión, memoria o memorial de sí mismo, aunque también sea eso. Por más que lo sea, de forma indisociable, se despliega como discurso reflexivo y analítico.

* * *

De la obra de Feijoo dice Emilia Pardo Bazán constituir no tanto colección de ideas dieciochescas, cuanto novela personal de Feijoo, la historia de su vida intelectual dentro del racionalis-

mo de su siglo. Una observación así incita a escrutar al trasluz libros de ideas, ensayos y tratados filosóficos, para tratar de descubrir en ellos, aunque en términos abstractos, la novela personal del pensador. Galdós lo expresó de manera aún más radical y universal: cada cual lleva consigo su propia novela. El ensayista, desde luego, suele exhibir a las claras la suya propia. Distintivo del escritor en ensayo, frente a memorialistas y autobiógrafos, es que el autorretrato novelesco de que era portador lo ha dispuesto en formato de análisis y de reflexiones sobre la condición humana, y no de relato, ni de ficción ni de historia.

Feijoo probablemente habría rechazado la caracterización de Pardo Bazán, mas no Montaigne, desde luego. Éste se exhibe sin rebozo como buen novelador de sí mismo. Son, sin duda, sus *Ensayos* relato o novela de su vida, de aquella porción de la misma que tuvo a bien transmitir, mientras callaba, por cierto, no poco de su papel —pacífico a la vez que contemporizador— en la sangrienta Francia de la noche de San Bartolomé y otros episodios de guerra de religión.

* * *

El ensayista tiene a menudo razones muy personales, referidas a sí mismo, para escribir. Atribuye Cioran (1990 / 1991, p. 10) a la escritura haber podido sobrevivir a sus noches de insomnio: sin haber escrito los ensayos que integran uno de sus libros, *En las cimas de la desesperación*, hubiera puesto fin a sus noches y a sus días. Para esperanza o para desespero, el ensayo es siempre «autagogia». Para el ensayo vale al máximo la confesión de Chateaubriand, cuando dice escribir «para explicar mi [su] inexplicable corazón».

El ensayo, también el filosófico, contiene con frecuencia claves autobiográficas. Desde luego, no desmentirá a Galdós el ensayista de la estirpe de Montaigne. Este tipo de ensayista lleva consigo y recita en voz alta su propia novela: la plasma en discurso reflexivo con aspiraciones de conocimiento general. Montaigne ostenta a las claras en su obra lo que muchos tratados filosóficos suelen dejar velado: la complicidad de la historia personal del filósofo. También las filosofías son portadoras de la novela de sus creadores. Más de uno no ha tenido inconveniente en confesarlo y alguno a voz en grito: Nietzsche.

Heme aquí

«Ecce homo», heme aquí, éste soy yo, así soy: también lo dice Nietzsche.

Se apodera continuamente Nietzsche de palabras, metáforas, figuras y símbolos bíblicos. Se los incorpora con desparpajo e ironía, les da la vuelta como a un guante, los despoja de su aura sacra y religiosa, y se los apropia. Hace así suya una expresión banal de Pilatos al entregar a Jesús a los judíos: «ecce homo». Fueron palabras que el gobernador romano seguramente pronunció en latín, sin trascendencia significativa alguna, con el sentido obvio y trivial de: «ahí está vuestro hombre», «ahí lo tenéis». En la posterior iconografía eclesiástica «ecce homo» ha adquirido tinte sagrado, el de la divina imagen de un humano varón de dolores. Es ahí donde en gesto irónico, mordaz, Nietzsche se la apropia y la desacraliza. Devuelve la expresión a su sentido llano para hablar de sí mismo: aquí estoy, así soy yo, ahí me tenéis.

En *Ecce homo* Nietzsche se exhibe a sí mismo: «heme aquí, éste soy yo». Y lo detalla en sucesivos títulos: por qué soy tan sabio, por qué soy tan discreto, por qué escribo tan buenos libros. Lo así escrito debajo de los «porqués» que encabezan apartados de ese opúsculo de Nietzsche queda dentro —o al lado— del género confesional y de memorias. Es *Ecce homo* un opúsculo contiguo al de *El caso Wagner* (1876), donde al modo de un memorialista en ejercicio de la crítica musical, explica por qué se separa del antes admirado compositor, en qué ha terminado éste por defraudarle y por qué ahora en ópera prefiere a *Carmen*, a Bizet. *Ecce homo* y *El caso Wagner*, a su vez, se hallan contiguos a *Humano, demasiado humano* (1878), donde toma distancia frente a sus propias ilusiones idealistas de juventud y despeja ya el camino conducente a *Así habló Zaratustra* (1883). La memoria y el historial interior de un abandono, que no fue sólo de ruptura con Wagner, sino también de quiebra de ideas e ideales propios, están listos para madurar en la figura, cumbre nietzscheana, de Zaratustra.

* * *

«Éste soy yo, heme aquí», dice Nietzsche, «así soy yo» y quizá ningún otro. O tal vez así sean algunos pocos, muy pocos, por contraste con los muchos, con los más, con el rebaño. Pero también

«helo ahí»: he ahí al hombre que viene, que ha de venir, que está llamado a venir, el «homo» superior, que Nietzsche ha ensayado en carne propia y que, por eso mismo, vislumbra en el futuro y entretanto imagina en Zaratustra. «Ecce homo» quiere decir no sólo «éste soy, así soy», sino también y además: «esto es el hombre», el hombre superior, futuro; «esto ha de ser el hombre, lo será». En toda su obra —en un «crescendo» de lucidez y de pasión— ensaya Nietzsche su proyecto de semejante «homo», tan por encima del «sapiens» como éste de cualquier homínido predecesor.

Nietzsche y Montaigne, cada cual a su modo, declaran sin rebozo lo que omiten confesar las antropologías filosóficas: que decir «esto es el hombre» lleva en su seno «éste soy yo» y, además, no menos claro, «éste es mi proyecto de hombre».

* * *

Disiente mucho Nietzsche de Montaigne: por el apasionamiento enfebrecido, por la hipérbole egocéntrica y la insufrible megalomanía, por erigirse él mismo como semilla y arquetipo de un hombre superior. Disienten por talante personal y no sólo por haber vivido momentos históricos distintos. Ambos son hijos, aunque tardíos, de su respectivo tiempo. Mientras Montaigne se muestra tardío renacentista y humanista, Nietzsche permanece, a su pesar, romántico, último superviviente de una poética de pasión y desmesura, iniciada por Hölderlin y ahora ya exhausta, en la cual «Yo» —ese yo, al que Pascal había declarado detestable, aunque también incurrió en él— estaba siendo todavía, ¡y cómo!, la medida de todas las cosas.

Ésa es la cuestión: en qué hombre se piensa al proponerle como la medida de las cosas. ¿Es la especie humana, el «homo sapiens»?, ¿o nada más el hombre sabio?; ¿solamente los hombres superiores, los del futuro, ahora en ciernes, en ascenso?; ¿acaso los intelectuales más inteligentes?; ¿sólo el ensayista o el filósofo que en la soledad de su gabinete medita sobre la naturaleza humana? Diferentes filosofías adjudican a distintos sujetos la cualidad de medida patrón: para Nietzsche, a las claras, es él mismo, anticipada encarnación del hombre superior; pero no menos, aunque sin confesarlo, Descartes, Berkeley, Fichte y los filósofos de la autoconciencia se colocan en la posición de un yo, una mente, que es la medida última de toda realidad.

Montaigne se autopropone como muestra, pero una muestra entre otras, no como ejemplo o canon de comportamiento o en-

tendimiento humano. Conoce y cita la idea que Platón atribuye a Protágoras, en *Teeteto*, la del hombre como medida de las cosas. Pero se distancia de ella; la limita en la dirección de su habitual comedimiento, ajeno a cualquier idealismo, sea el racionalista o el romántico: «lo que opino revela la medida de mi vista, no la medida de las cosas» (2.º, X, 95).

Colocar el acento en que las opiniones propias revelan la medida y los límites del propio juicio es característico del pensamiento en ensayo. Es también su moral. La insistencia en que los juicios personales formulados dicen acerca de uno mismo más que acerca del mundo forma parte de la honestidad intelectual del ensayista. En el extremo opuesto se sitúa la pretensión de consagrar las opiniones personales en conocimiento universal, forzoso para cualquier mente: tomar por experiencia general humana los sentimientos particulares propios, hacer pasar por formulación fidedigna de esa experiencia la mera expresión confesional o memorial de un individuo, convertir los tics personales en antropología social, exaltar el propio malestar biográfico a categoría de tragedia histórica o de drama metafísico inherente a la existencia humana. Hay quien, encima, a todo esto llega a llamarle filosofía, tergiversando de esa forma una palabra y una actividad dignas de mejores causas.

«Así lo veo, así lo creo»

«Éstas son mis fantasías —reconoce Montaigne—, por las cuales intento dar un conocimiento no de las cosas, sino de mí mismo». Y en un párrafo añadido en la segunda edición para guardarse a salvo de los censores romanos: «Expongo aquí mis fantasías, informes e indecisas, como hacen quienes publican cuestiones dudosas para debatir, no para establecer la verdad, sino para buscarla» (1.º, LVI, 384). Realmente no son sólo fantasías; son ideas y opiniones según las ve y las siente, sin presumir de juicio indiscutible para ser aceptado a ciencia cierta (1.º, XXVI, 201).

Este Montaigne, que así escribe, se tiene bien ganado el título de primer pensador moderno, y no tanto por haber expuesto su vida —heme aquí, éste soy yo, así he sido—, cuanto por haber expuesto sus ideas como personales con gran independencia respecto a toda clase de autoridades doctrinales.

Frente al dogma, a la doctrina común y establecida, frente también al tópico, a la verdad plana y consabida, Montaigne crea un lenguaje asertivo personal: de afirmaciones propias, pero prudentes y meditadas siempre, cautas a la vez que autocríticas. El énfasis en el carácter personal de las ideas expresadas se halla por doquier en los *Essais* y tanto más en los temas de mayor calado: «No puedo aprobar la manera como entendemos el tiempo que dura nuestra vida» (1.º, LVII, 394). «Yo creo que nuestras almas se encuentran suficientemente desarrolladas a los veinte años» (1.º, LVII, 396). «Las torturas son una invención perniciosa y absurda, y sus efectos, a mi entender, sirven más para probar la resistencia de los acusados que para descubrir la verdad» (2.º, V, 49). Lo hace de modo deliberado y declara, además, el porqué: «Gusto de esas palabras que suavizan y moderan la temeridad de nuestras afirmaciones: "quizá", "en cierto modo", "algo", "dicen", "creo", y otras semejantes» (3.º, IX, 284). Es una forma de limar aristas en los juicios.

* * *

El sujeto de las afirmaciones en las ciencias no es «yo», sino «nosotros todos». Lo es en virtud del canon científico, del método. A la ciencia la define que tanto el procedimiento cuanto los hallazgos científicos pueden ser reproducidos por cualquier investigador. Por eso, en un informe de ciencia resulta indispensable referir, primero, el método, y luego los resultados. El sujeto que hace ciencia es potencialmente universal y, en consecuencia, puede elidirse en el correspondiente informe. El discurso de ciencia puede y pide ser escrito en impersonal: «así *es*, así sucede». La ciencia habla de lo que acaece, de lo que es, y no simplemente de opiniones de este o aquel estudioso. Sin duda alguna, aquello que acaece —y es— se halla siempre tamizado por la observación y percepción del sujeto investigador. Pero en un informe de ciencia la ineludible presencia del observador humano no se hace manifiesta en primer plano; antes bien, el investigador se retira de la escena, queda aparte, cual un órgano perceptivo neutro e imparcial que en nada afectara a la objetiva captación de la realidad estudiada.

En las ciencias está fuera de lugar la autorreferencia: se supone que cualquier otro investigador, bajo las mismas condiciones, encontrará lo mismo. Muy distinto es el sujeto en el ensayo: particular, individual. El ensayista se ve obligado, por eso, a dar

a entender de continuo: «así lo creo, así lo veo». En realidad, también el investigador de ciencia dice: «así lo he visto, así he podido comprobarlo, así lo juzgo». Pero en el ensayo —y en cierta filosofía—, ese sujeto que dice haber visto y comprobado, se adelanta hasta el proscenio para hacerse notar en plano primerísimo. Se hace notar como un divo en escena; y, aun cuando no se haga notar y amortigüe su protagonismo, hay que adivinarlo siempre detrás justo de las bambalinas.

El lector avisado se percata de las frecuentes advertencias indicadoras de la impronta subjetiva en la escritura de ensayo: empleo reiterado de la primera persona del singular en los asertos, abundante mención de recuerdos, experiencias vividas y sentimientos del autor, manifestación de convicciones, creencias, dudas suyas. Hay giros sintomáticos: «a mi juicio», «a mi entender», «a mi modo de ver», «no me convence», «o entiendo cómo», «me parece claro que», «me inclino a pensar», «yo sostengo que...». Esparcidos por el texto a menudo en simple inciso, como rutina estilística, colocados otras veces con gran énfasis como indicio y aviso crucial, giros así jalonan la escritura ensayante para hacer resaltar la naturaleza subjetiva de lo que allí se dice.

El ensayo frecuenta el estilo indirecto para aducir citas de apoyo o para polemizar con otros: «dice Séneca que...» o «escribe Goethe que...». Idéntica sintaxis permite introducir a un autor ficticio o sin relieve: «sostiene Pereira...». En bucle extremo, el ensayista a veces se enrosca sobre sí mismo para autoconstituirse en voz citada, en testigo y garante de lo que se afirma. En vez de mencionar a un amigo íntimo, a un desconocido acaso, o a un fingido Pereira, ¿por qué no mencionarse a uno mismo? Surgen así frecuentes frases con estructura sintáctica donde la oración principal, con un verbo de actividad mental, se pronuncia en primera persona —«pienso, creo, dudo que...»— y la subordinada enuncia lo que, a juicio del que escribe, acontece en la realidad. Constituyen ellas una variedad de estilo indirecto: no ya «sostiene Pereira», sino «sostengo yo mismo».

La presencia de esa estructura sintáctica de estilo indirecto en filósofos permite aproximarlos, sin agravio alguno, a los ensayistas. Hans Gadamer (1975 / 1977) aparece de ese modo, inequívocamente, como filósofo ensayante por todos sus costados, ante todo, desde luego, por aplicarse en su filosofía hermenéutica, al igual que el ensayista, a asimilar una tradición que consta por escrito, afincado en la comprensión e interpretación de tex-

tos del legado recibido; pero asimismo por la presencia de aquella estructura en un insistente lenguaje de opinión —«espero mostrar», «mi impresión es», «considero que»— y en continuas autocitas: «lo que yo mismo he expuesto», «he reflexionado», «me permito remitir a la conferencia que pronuncié» y muchas otras de igual aire (*op. cit.*, pp. 26 y 646-655).

* * *

«Así lo entiendo, así lo creo» puede adquirir el sentido más intenso: «así creo, ésta es mi confesión de fe», sin tratarse tampoco necesariamente de un credo ortodoxo y eclesiástico. Puede ser, por el contrario, una declaración de fe racionalista o abiertamente heterodoxa. Es el caso de la «profesión de fe del vicario saboyano» en el *Emilio* de Rousseau, quien realmente se sirve de la figura del vicario para enunciar su «así creo», un credo racionalista, de religión natural, con dosis de pietismo, que será compartido por muchos ilustrados de mediados del siglo XVIII y por «cristianos sin iglesia» (Kolakowski, 1992), creyentes sin ortodoxia ni más revelación que la de la naturaleza.

El ensayista, por otro lado, no se limita a decir: así lo creo, en esto creo, en materia religiosa u otra. Intenta razonarlo en medio de un mundo acechado por la inseguridad y la incertidumbre. En el siglo anterior al de Rousseau, los *Pensamientos* de Pascal habían sido fragmentos tanteantes para una apología del cristianismo en una época ya escéptica, en camino hacia el agnosticismo. Pascal no formula un credo al modo de Rousseau, pero todos sus pensamientos, y no sólo el célebre pasaje de la «apuesta», se ordenan a justificar una adhesión leal, si bien incierta, al Dios de Jesucristo. Ensayar es decir «así lo veo, así lo creo», junto con las «razones» —también las del corazón, en Pascal— de verlo así.

La crítica agnóstica del siglo XIX dará al traste con los credos racionalistas de una religión natural. A los cristianos sin iglesia y a los creyentes sin religión les dejará en postración de incertidumbre aún más honda que la de Pascal: sin ciencia alguna de Dios o de lo sobrehumano, sin revelación siquiera de la naturaleza, entregados a cordiales razones íntimas —del orden de una verdad privada, y no pública, no universal (Marina, 2005)— para declarar un sentimiento, más que convicción, de fe.

Al servicio de una presunta verdad íntima —como si el concepto de verdad privada no fuera autocontradictorio— la entera

obra filosófica —o, más bien, de ensayista, según se profesó— de Unamuno, cristiano sin iglesia, se afana por justificar en términos razonables, no siempre racionales, más bien emocionales, de voluntad y sentimiento, un «así creo» o, mejor, «así espero»: esperanza y querencia no tanto de un Dios, soñado y creado por él, más que creído, cuanto de una inmortalidad personal. En «punto de partida» (capítulo 2.º de *Del sentimiento trágico de la vida*), que representa por su parte lo más cercano a un diseño de método, Unamuno bosqueja no una justificación racional —¡no la hay!, lo sabe bien—, mas sí el porqué vital y el cómo idiosincrásico de su creencia o esperanza. Lo intenta, como buen ensayista, con palabras tomadas en préstamo, las de un poema de Tennyson, «El sabio antiguo»: «No puedes probar lo inefable, hijo mío. No puedes probar que eres mortal, ni que eres inmortal. Pues nada digno de probarse puede ser probado o desprobado. Por lo cual, sé prudente, agárrate siempre a la parte más soleada de la duda y trepa a la fe allende las formas de la fe». En la escalada ardua por el acantilado de una fe al filo de lo imposible, en Unamuno se hace trágica una incertidumbre que había sido solamente dramática en Pascal y del todo serena en Montaigne.

* * *

Cuando algunos cristianos han querido expresarse de manera racional, han tenido que hacerlo en comparecencia de «heme aquí, ésta es mi fe, así creo». La obra ensayística —ideológica, del lado de la teología, marginal a la ciencia,— de Teilhard de Chardin, católico sin ortodoxia, se consagra a una justificación de la fe cristiana, cuyo eje se dibuja explícito en *Comment je crois*, de 1934: cómo creo, cómo y cuál es mi fe, y por qué esta fe. Al razonarlo, adopta Teilhard (1969 / 1970, pp. 106-109) la posición básica del ensayista: «alcanzamos lo universal a través de lo más incomunicablemente personal». Y, pese a su raíz cristiana, culmina en una profesión de fe limítrofe, más cercana a un credo racionalista que al cristiano: «Si como consecuencia de algún derrumbamiento interior llegara a perder sucesivamente mi fe en Cristo, mi fe en un Dios personal, mi fe en el Espíritu, me parece que seguiría creyendo invenciblemente en el Mundo».

No han hecho otra cosa los teólogos desde el ascenso del racionalismo moderno. Tratan de no perder el tren de la razón y subirse a él en marcha sin soltar la maleta de los dogmas. Para conseguirlo han solido acogerse al estatuto de ensayistas que

modestamente exponen: así creo, éstas son mis razones de creer. La teología fundamental —así llamada por su propósito de fundamentar— trata de eso: de justificar la adhesión religiosa. El teólogo católico Karl Rahner (1964, p. 12) lo ha hecho de manera confesional y patética: con sentimiento y patetismo de un novicio salido ayer del parvulario. «Comienzo —escribe— con que yo me he encontrado de antemano como creyente... he nacido católico [...] y no he encontrado razón alguna que me diera motivos para no creer... para que dejara de ser el que soy». Otros teólogos lo han llevado de manera menos infantil, pero siempre en intento ensayista de exposición de las razones de una fe. Tal vez mejor que nadie, lo ha ensayado el protestante Paul Tillich (1956, pp. 15 y 66), con una tesis arriesgada: la fe no opuesta ya a la razón, antes bien, basada en una experiencia que es «éxtasis de la razón»; y un método de fundamentación, el de poner en correlación las preguntas que emergen de las situaciones humanas y las respuestas contenidas en el Evangelio.

La teología entera, a la que Borges consideró una variedad de la literatura fantástica, ha sido así, no menos, una variante de escritura ensayística.

* * *

Ensayante es, por igual, la declaración no teológica de creencias o increencias. Ensaya Hermann Hesse en los escritos reunidos bajo el rubro de *Mein Glaube* (1931 / 1976): mi fe, mi credo o creencia. Dice ahí, además (p. 81), que sus creencias las ha expresado ya en *Siddharta*, indicación que reconduce hacia lazos estrechos entre ensayo y novela. En dirección opuesta ensaya, no menos, Bertrand Russell en su demoledor *Por qué no soy cristiano*, de 1927. Desmonta allí los habituales argumentos esgrimidos a favor de la divinidad y de la religión y pasa luego a señalar doctrinas erróneas en la enseñanza y en la moral tanto de Cristo como de las iglesias. El carácter de «heme aquí» de este inteligente panfleto anticristiano resalta con claridad sobre el fondo de escritos, donde el propio Russell (1935 / 1965) ha opuesto a la religión la ciencia en términos menos subjetivos, aunque con fuerza no menor.

El género de ensayo versa acerca de creencias o increencias y a menudo formalmente constituye testimonio razonado sobre su fundamento.

* * *

Exposición testimonial, a la vez que razonada, de las propias creencias o increencias, el ensayo autojustificador no se limita al tema religioso. Se extiende a cualquier asunto de actualidad —de moral, de sociedad, de política, de concepción del mundo— sujeto a debate, sobre el cual el ensayista presenta y argumenta sus propias posiciones. Por otra parte, no requiere de una posición creyente en el sentido intenso de un credo o de unas convicciones firmes. Antes al contrario, bien a menudo se expone el «así creo» como simple juicio o parecer de naturaleza incierta, o ni siquiera como juicio, sólo como interrogante.

«En esto creo» puede oscilar entre la creencia débil de «tal como yo lo veo» y la fuerte acepción y confesión de: «éste es mi credo». Con ese título, *En esto creo,* Carlos Fuentes (2002), enhebra 40 ensayos alrededor de un nombre propio o de una palabra cargada de valor. Expresa en ellos su credo literario («creo en Balzac»), o filosófico («creo en Wittgenstein»), o también político («creo en Iberoamérica»), con llana sencillez laica, sin estridencias. Cuando llega a los temas religiosos —Dios, Jesucristo—, no dice «creo en ellos», pero lo da a entender bien a las claras: «Busco en vano —arguye— un personaje histórico más completo que Jesús, el Cristo» (*op. cit.*, p. 149). Razona pobremente esta opción suya, por desgracia. Se contenta con buscarle comparaciones de segunda categoría, no las que de veras sostienen el tipo frente al nazareno, los más inquietantes paralelos: Sócrates, Buda, Gandhi. Pero eso es lo de menos. Así son los ensayos. Se pueden permitir ser selectivos, sesgados y un tanto arbitrarios. Ante el tema de Dios, soslaya Fuentes el credo, lo aplaza durante unas cuantas páginas —casi todas las del capítulo— mediante el recurso a un diálogo ficticio, como hizo David Hume en los *Diálogos sobre la religión natural*, pero ayudado de mitología bíblica y para llegar a una bien diferente conclusión, no deudora de Hume, sino del cálculo pascaliano: «Yo me quedo con la apuesta de Pascal. Creo en Dios, porque si Dios existe, salgo ganando, y si no existe, no pierdo nada» (*op. cit.*, p. 62). El lector se queda decepcionado, insatisfecho. La salida pascaliana ya la conocía. Pero así también es el ensayo: puede permitirse repetir a Pascal como Montaigne repetía a Plutarco.

* * *

Sin irrumpir en temas teológicos, escribe —diserta, ensaya— Martin Gardner (1989), un investigador en ciencias cognitivas,

sobre «los porqués de un escriba filósofo». A este autor, por cierto, en esta obra, cabe reconocerle el prólogo más breve de la historia, al igual que a Monterroso se le atribuye el relato más corto, el célebre del dinosaurio. El extenso libro de Gardner viene precedido de la introducción más breve imaginable: «Éste es un libro de ensayos sobre lo que creo y por qué».

Enuncia Gardner sus «porqués» y los justifica por el lado de aquello de lo que descree: por qué no soy solipsista, por qué no soy pragmatista, por qué no soy anarquista [...] ni marxista, ni ateo, ni panteísta... Al parecer —es más, ¡sin duda!—, resulta más fácil razonar los porqués de no creer, de los rechazos, que los de creer, los de las adhesiones.

* * *

Conforme lo pronuncia el ensayista, su «así lo veo» no goza de un beneficio y presunción de infalibilidad, mas sí, en cierta medida, de irrefutabilidad. Aunque yerre en su percepción, observación o análisis, lo cierto es que él lo ve, percibe, observa, interpreta así; y es la suya una atalaya en eso inexpugnable. Tolerante y respetuoso ante los discrepantes, el ensayista reclama igual respeto para sí mismo. Aunque dispuesto a dejarse convencer por otros, no será fácil persuadirle y, menos aún, rebatirle, pues se limita a manifestar una percepción y valoración subjetivas. Por otro lado, en el territorio del ensayo no se dispone de un procedimiento —método— común y acordado, mediante el cual dirimir las discrepancias. En último reducto, el ensayista —y en esto no difiere de cierto tipo de filósofo y del místico— puede atrincherarse tras la línea de defensa de una experiencia privada singular. A diferencia del «así es», que cabe refutar, el «así lo veo» resulta, hasta cierto punto, irrebatible. Las percepciones ilusorias siguen siendo percepciones.

¿Cómo desmontar el hecho de que alguien así lo vea, lo perciba? La única refutación podría venir del psiquiatra. Ciertos modos de juzgar, de ver el mundo, se asemejan a las alucinaciones y se desestiman al igual que éstas. Por otra parte, sin embargo, en su aparente irrefutabilidad yace no la fuerza, sino la debilidad de un modo de escribir acerca del mundo que consiste, ante todo, en escritura del ensayista en primera persona. Es la debilidad denunciada por Popper en los discursos que no hacen explícitas las condiciones de su posible refutación. Los científicos puntualizan bajo qué circunstancias sus hipótesis quedarían rechaza-

das. Muchos ensayistas, al igual que no pocos filósofos, no acostumbran a hacerlo. De suyo, sin embargo, el saber ensayante permanece consciente de su origen y no alardea de infalible. Es un saber, suele reconocer el ensayista, sólo subjetivo, no conocimiento «objetivo» en la acepción de Popper (1974). La pregunta del ensayista no es «¿qué se sabe?», sino «¿qué sé yo?, ¿qué conozco en verdad?», una pregunta que Montaigne (2.º, XII, 235) confiesa llevar siempre consigo, en su fuero interno, como «símbolo de vacilación».

* * *

Hay dos extremos en que pueden atenderse o al menos entenderse las egocéntricas posiciones del ensayista. Uno es filosófico, de cuño idealista, y harto ambicioso. Lo ocupa Berkeley con su metafísica y teoría robinsonista del conocimiento, la del «esse est percipi»: ser es ser percibido; «esto existe» equivale a «yo percibo esto». En ese extremo, de un absolutismo de la percepción rayano en el delirio, no hay más realidad que la percibida y en cuanto percibida. El «ser» se dice —se predica— de lo que es percibido y en el modo en que lo es. El «así es» se halla entonces esencialmente mediado por el «así lo veo, lo percibo»; más aún, consiste en esto último, sólo en esto. El extremo opuesto, en cambio, se limita a una clave de dramaturgia y también de ironía, la de un escenario evanescente, donde se representa la vida cotidiana bajo el modo de un «así es, si así os parece», conforme a Pirandello. Así será si usted lo dice, llega a conceder el lector amigable; y no vamos a discutir acerca de ello.

Con la excepción de los teólogos y de los creyentes intensos, con o sin iglesia, la pauta dominante en el «así lo creo» se atiene al sentido más modesto de «a mi parecer». En gesto de cortesía hacia el lector, por si discrepara de lo expuesto, o en honesta admisión de la falta de evidencia en los juicios que se exponen, surge un estilo verbal que puntualiza a cada paso: «a mi entender», «a mi modo de ver», o «así lo veo». ¿Es necesario hacerlo así, de modo tan explícito? En un informe de ciencia, desde luego, expresiones así se encuentran fuera de lugar, aunque el tema permanezca a debate. Lo que el científico enuncia es comprobable por cualquier otro investigador; lo formula no desde el propio parecer subjetivo, sino desde un observatorio potencialmente universal. Por otra parte, en las cuestiones disputadas, que el ensayista frecuenta, la puntualización podría darse por sobreen-

tendida, innecesaria, por tanto. Tal vez tampoco sea necesario advertir «a mi parecer» en modo expreso y de continuo. Aun sin expresarla, tácita, esta advertencia ha de entenderse formar parte de la naturaleza misma del discurso. Con todo, no está de más formularla de vez en cuando a semejanza del poeta sabio: «como, a nuestro parecer, / cualquier tiempo pasado fue mejor».

* * *

El discurso ensayante —el pensamiento crítico y de veras filosófico— calibra siempre el peso y solidez de sus elementos de juicio; cuando dice cualquier «así» lo afecta expresamente de un coeficiente subjetivo: «así lo creo yo». En cada aserto evalúa, gradúa y declara la fuerza o debilidad de esos elementos, de la consiguiente certeza o incertidumbre subjetiva, en la gama que se extiende entre la simple opinión, acaso la novela o mito personal, y el «logos» general, el conocimiento más sólido. Por ese calibrado, la escritura de ensayo ha sido tolerante y no fanática: ejemplo en ello —y más, principio e instrumento— de la moderna tolerancia, de una disposición mental de completo respeto a la posición ajena, no mero tolerar desde alguna verdad o superioridad presunta. Lo ha sido desde Montaigne: «Ninguna idea me asombra, ninguna creencia me hiere, por contraria que sea a la mía» (3.º, VIII, 161). Y a propósito de las hogueras inquisitoriales: «Es precio muy alto para las propias conjeturas mandar quemar vivo a un hombre por ellas» (3.º, XI, 287).

Frente o pese a ello, de manera inadvertida, quizás irónica, el ensayista a veces, en expresión del todo opuesta a la que subraya el carácter subjetivo de sus juicios, los introduce con el más insolente desparpajo: «es evidente que...», «nadie pone en duda que», «se sabe», «es bien sabido». Semejante contundencia negadora de cualquier duda razonable, en apelación a una evidencia acaso inexistente, se profiere al servicio de la retórica del ensayista: para persuadir al lector y traerle a su terreno, a sus posiciones, cual si fueran forzosas, imbatibles. En las *Sentencias* atribuidas a su apócrifo Juan de Mairena —libro inclasificable, pero del lado de Montaigne—, Machado (1936 / 2001, XXXI, p. 138) adjudica a Mairena esta fina observación recogida del maestro Abel Martín: «Es evidente, decía mi maestro —cuando mi maestro decía “es evidente”, o no estaba seguro de lo que decía, o sospechaba que alguien pudiera estarlo de la tesis contraria a la que el proponía—, que la razón humana...». En el filtro de Mairena y

Machado, el énfasis en la evidencia, con finalidad retórica manifiesta, contribuye de forma paradójica a resaltar el carácter subjetivo de lo que el apócrifo maestro Martín afirmara.

El futuro y el deseo

El «así pienso, así lo veo, así lo creo» conoce una frecuente extensión en «así lo deseo, lo espero» o incluso «así será». El ensayista no se contenta con describir la realidad, hacer inferencias sobre ella, disertar en un lenguaje indicativo, descriptivo y explicativo. Además de declarativos, incluye enunciados evaluativos y a menudo exhortativos: juzga, valora, sugiere, alienta, invita. Con frecuencia el ensayo está imbuido de valoraciones y valores —éticos, estéticos, culturales— que se corresponden con preferencias y propuestas personales del autor; a menudo, refleja un pensamiento desiderativo, que, más allá del «así lo veo, así es», no se priva de añadir: «así lo deseo, así sea».

La experiencia personal del ensayista, organizada en memoria retrospectiva, se proyecta hacia adelante en visión y diseño del porvenir, proyecto de otra realidad, de otras posibles experiencias de la vida. Su descripción con pretensiones de objetividad se mezcla con el pensamiento valorativo y prospectivo, con el «¡ojalá!». Expresa el ensayista deseos, votos, pronósticos, exhortaciones, tanto o más que opiniones. En Nietzsche, desde luego, el «heme aquí» es manifestación de voluntad: «así lo quiero, así me lo he propuesto, deseo que así sea». No es que de su pensamiento y autoanálisis extraiga Nietzsche voluntad y predicción. Más bien, en dirección opuesta, de la voluntad, de la propuesta y de la expectativa, de lo que «ha de ser» extrae pensamiento, análisis de la realidad actual. *Zaratustra* hace patente la naturaleza desiderativa del pensamiento ensayante, relativo a lo posible apetecido y deseable.

Para expresar «así lo espero, lo deseo», el filósofo ensayista adopta a veces el formato de diseñar cómo será —cómo ha de ser— precisamente la filosofía del futuro. Así lo expresaba Feuerbach, en 1843, con unos *Principios de la filosofía del futuro*; y le han imitado algunos otros: Walter Benjamin (1986), Eugenio Trías (1983), Emanuele Severino (1990 / 1991). He ahí, como muestra, un pronóstico o, más bien, desiderátum de este último al término de su disertación: «la filosofía futura es el destino que

se despliega en el ocaso de Occidente», aserto sentencioso un tanto críptico, que tampoco se clarea mucho al perfilarlo como ocaso del nihilismo occidental. El lector crítico se maravilla un tanto; forzosamente se pregunta en qué se fundan predicciones de ese corte; y obtiene la impresión de que el ensayista o filósofo en funciones de profeta pronostica el futuro del pensamiento y la cultura con la fisonomía que mejor se acomoda a sus deseos y no a un juicio imparcial sobre el dinamismo del presente.

Grávida o no de subjetividad, común a no pocos ensayistas ha sido la propensión a pronosticar el porvenir y a emitir diagnósticos sobre el presente como si el futuro así conjeturado —deseado— permitiera iluminar la actualidad. La presencia de pronósticos desiderativos permite identificar a ojos ciegas un texto como ensayístico y no de ciencia. Lo cual vale igualmente para el Freud de *El porvenir de una ilusión* y para el Marx que predice una sociedad sin clases y sin Estado. En sus respectivas predicciones, ambos se revelan ensayistas que convierten su «así lo veo» en un «así lo espero, así será».

El pensamiento ensayante alude con frecuencia a lo posible apetecido; por todos sus costados despide destellos desiderativos. Gracias a ello, justamente, mantiene con la realidad una relación crítica, potencialmente transformadora. En su alejamiento de un pensar positivista y «unidimensional» no excluye ni siquiera a la utopía. Ensayísticas fueron las utopías siempre (cf. Neussüs, 1970); y lo ha sido asimismo, ensayo formidable y contundente, la filosofía, teoría o hermenéutica, desarrollada por Bloch (1959 / 1977) a partir y en derredor de un «principio esperanza».

* * *

Desiderativo, pronosticador y exhortativo fue Italo Calvino (1989) en sus póstumas e inacabadas *Seis propuestas (o memorandos) para el próximo milenio*, borrador de una serie de «lectures», conferencias. Le sorprendió la muerte sin haber llegado a dictarlas y sin siquiera concluirlas, con sólo cinco capítulos y otras tantas propuestas.

Comienza Calvino, al igual que Montaigne en los *Essais*, con una declaración en primera persona que le coloca a él mismo como materia de su disertación. Dice escribir «algo acerca de mí mismo, de cómo soy y cómo quisiera ser, de cómo escribo y cómo podría escribir». Se trata, por tanto y ante todo, de autoanálisis: de la experiencia suya como escritor y como ser humano, a la

vez que de sus aspiraciones de escribir y de ser. Pero, en perfecto engranaje con ello, Calvino describe primero características de la literatura y la cultura actual más viva y pasa después a desgranar un memorando de propuestas nada menos que para el próximo milenio, a partir de 2001, cuando él ya no estará.

* * *

Levedad, rapidez, exactitud, visibilidad, multiplicidad: ésas son las notas que Calvino detecta y realza en sus escritores favoritos, los más vivos según él todavía a finales del siglo XX. De los escritores dignos de memoria extrae Calvino memorando para el porvenir. Son también las notas que desea y predice que van a prevalecer en los próximos mil años, y no sólo en la literatura de ficción: en la cultura, en el pensamiento. Pudo haber comentado que los rasgos así descritos y festejados son justamente los de los ensayistas memorables. En efecto, la mejor escritura ensayante es leve y ágil, no plomiza, rápida en el paso, no tardona, exacta y no imprecisa, visible en su brillante claridad, múltiple frente a cualquier monomanía y culto a lo único.

Con rasgos tales, en realidad, el propio Calvino se está autorretratando y, por encima de eso, está dibujando los rasgos y el perfil del ensayista. Desde Montaigne hasta él mismo, ensayar ha sido un modo de escriturar la vida, a veces de filosofar, donde la memoria personal se hace memorando, donde el informe se prolonga en juicio y en propuesta para los tiempos venideros. De tales rasgos favoritos sobresale quizá la claridad: «cortesía del filósofo» la declaró un filósofo cortés. Sin embargo, y puesto que muchos filósofos no se han distinguido por ella, no será ocioso puntualizar: cortesía del ensayista. El ensayo se presenta siempre como libro de par en par abierto a una lectura cómoda, a pie llano, por parte de cualquier lector culto, lo contrario, por tanto, del libro hermético, cerrado, esotérico, sólo para iniciados. Ensayo contra cabalística.

* * *

Sea en retrospectiva y memorial, sea en la prospectiva del deseo, los textos de ensayo rezuman idiosincrasia por todos sus poros: puntos de vista propios («idios»), los de un sujeto único y singular, que de su propia singularidad hace lugar y título de privilegio en la descripción del mundo. La observación o experimentación universalmente reproducible —ideal del científico— queda

reemplazada en el ensayo por la experiencia personal del escritor. Postula éste que al escribir «así lo veo» está adquiriendo, con eso sólo, un «así es»: que desde su posición local, particular, se alcanza universalidad, ubicuidad. Por otro lado, y a la recíproca: al escribir sobre la realidad circundante, al propio tiempo el ensayista está hablando acerca de sí mismo; dice «así soy», «heme aquí», en el gesto mismo en que asevera «he ahí» o «así es».

Lleva el ensayo el tatuaje de toda suerte de huellas y señales del «yo» que lo ha creado; lleva su idiosincrasia, su idiolecto, el egocentrismo de sus juicios. Y no suele disimularlo el ensayista. Antes bien, lo confiesa; acostumbra a reclamar la atención sobre sí mismo: «atención, soy yo, y no otro, quien lo dice», «esto es así —o parece así— tal como *yo* lo veo». Pero el ensayista —y tanto más cuanto más filósofo— pretende alcanzar conocimiento por la vía de expresar sentimiento y pensamiento propios. De ese modo se conectan sus dos temas favoritos: conocerse a uno mismo, conocer al ser humano. Se conectan al moverse a pie llano de lo uno a lo otro, al transitar del conocimiento de sí mismo, como individuo, al conocimiento de lo que es o puede ser el hombre en general. Montaigne (3.º, II, 26) lo había justificado al suponer que cada individuo es portador de la condición humana íntegra.

De la experiencia y de la vida

En cualquiera de las acepciones de «así lo veo» o «esto creo» —del simple parecer o la prudente predicción al credo personal o testimonio de fe— el juicio así expresado necesita justificación. Procede ésta en el ensayo de dos fuentes: la experiencia propia, lo que uno mismo ha vivido; otras experiencias semejantes encontradas en autores reconocidos. Una y otras se invocan para avalarlo. El ensayista, por un lado, concede crédito a su vivencia directa; por otro, y no menos, se fía de los libros relatores de otras vivencias pertinentes.

La exploración y examen de la vida propia forma parte de las herramientas de trabajo al ensayar. Habla el ensayista de lo que ha vivido y conocido de primera mano: «lo he observado, lo he ejercido, lo he padecido», ha dicho Canetti para dar cuenta de su conocimiento del poder. Es el ensayo espejo a veces del alma del escritor, de su interior sustraído a la mirada ajena; y siempre lo es de su vida, sus experiencias y acciones, también las exteriores:

no sólo las singulares, acaso excepcionales; también, todavía más, las cotidianas y las compartidas por sus contemporáneos, sus semejantes.

No pasó inadvertida a los coetáneos y primeros lectores de Montaigne la relación de su obra con las experiencias y la vida del autor. La primera traducción castellana de los *Essais* por Diego de Cisneros, entre 1634 y 1636, lleva por título *Experiencias y varios discursos de Miguel señor de Montaña*. Realmente el contenido de los *Ensayos* no se restringe sólo a la persona de Montaigne, a sus costumbres e ideas, según él mismo dice al colocar tanto énfasis en haber servido de principal materia de su propio libro. Contenido de éste son experiencias y hechos vividos de cerca, y en grado no menor, hechos, costumbres e ideas que ha encontrado en torno suyo.

Hay en Montaigne no sólo autoobservación, sino también observación en derredor. La escritura de la propia vida por Montaigne, sea como viajero a menudo por Francia, sea como noble lector sedentario, mas no aislado, en la torre de su castillo, es narración no sólo de sí mismo, sino tanto o más de costumbres observadas, con glosas al margen, anotaciones a pie de página en el curso de la vida, un anotar reflexivo y metódico de lo que sucede, de lo que al autor le pasa, le ha pasado. Es escritura del yo y de su circunstancia: más que «éste soy yo», «así soy yo», se escribe «así lo he visto de cerca, así me ha sucedido y así he actuado».

* * *

En el examen de la propia vida, al modo del ensayista, hay otra posición, la de ceñirse estrictamente, por entero y sólo, a uno mismo y por dentro, consultar únicamente la experiencia interior. Es la posición mística, sea religiosa o laica.

En el siglo XVII, en medio de un mundo todavía trastornado e incierto, una receta contra la incertidumbre sugiere huir de ese mundo y buscar una certeza inatacable mediante el repliegue a lo interior, al refugio de la conciencia individual. Ahí se refugia Pascal en sus *Pensamientos*, bien coherente en diagnosticar que toda la infelicidad de los humanos proviene de no saber uno estarse quieto a solas en la propia habitación. Y no muy diferente había hecho Descartes: él, sí, viajero, pero concentrado en su interior, en el «yo pienso», para salvar una certeza irrefutable.

El consejo era antiguo y venía de san Agustín: «No salgas fuera, regresa a ti mismo. En el interior del hombre habita la

verdad». Una exhortación así no llama sólo a la mística o a una fe cordial pietista; también llama a la meditación racional. El siglo XVII, rabiosamente racionalista por un lado, fue piadoso al modo agustiniano (Pascal, Jansenio, pietismo luterano) y pródigo en místicos y contemplativos: Boehme, Silesius, Miguel de Molinos. La vía de adentrarse en la autoconciencia parece conducir muy lejos: en Descartes, al principio y fundamento de la filosofía; en algunos místicos, a la solidez de la identificación con Dios. Silesius consulta su interior y dice: «Dios mismo, sin mí, no es nada», «yo soy el otro de Dios». No hay «así lo creo» tan intenso y ambicioso como el de estos místicos sumergidos en el colmo y éxtasis del «así lo siento, lo he observado y he vivido en mí». Otra cosa es san Juan de la Cruz, testigo de la noche oscura del alma despojada de todo cuidado.

La experiencia reputada mística constituye en realidad una interpretación particular, teológica, de la experiencia interior. De ésta cabe extraer, no menos, una interpretación ateológica, como Bataille (1954) ha hecho en un texto arduo, sólo para iniciados o para incondicionales: *La experiencia interior. Suma ateológica*. Con ese testimonio en el corazón del siglo XX, Bataille se planta en el extremo de una filosofía o ensayo de la experiencia íntima: extremo introvertido, místico e irreligioso, de una escritura del yo.

Religiosos o laicos, teístas o ateos, pertenecen los escritos místicos a la misma familia que el ensayo: textos de un yo, testimonios de un «así lo he visto, lo he experimentado», no al alcance de todos y no contrastables en la ciencia, desde luego. ¿Cómo discutirles la vivencia interior a estos agraciados —de Silesius a Bataille— por una experiencia única, no reproducible a voluntad? Aunque por otro lado, y en justa contrapartida, ¿cómo pueden ellos llegar a hacerla creíble a los demás mortales?

* * *

Conocerse a uno mismo, por dentro, en lo íntimo, vía introspección y autoconciencia, o también, y más bien, por fuera, en las propias acciones y costumbres, en observación conductista, es proyecto y enfoque deudor de Sócrates. Se remonta a los diálogos platónicos, en particular, a *Alcibíades*. En este diálogo, Sócrates razona que no era superficial en absoluto quien inscribió en Delfos el lema de «conócete a ti mismo»; menciona luego la dificultad del autoconocimiento; y concluye por identificarlo con

el buen sentido y la sabiduría: quien no se conoce a sí mismo no puede conocer a los demás.

Montaigne engrana en la correa de transmisión de la exhortación socrática. Hacer de la propia vida y experiencia la materia y el argumento o libreto del ensayo incluye, ante todo, ciertamente el conocimiento de uno mismo. El enfoque de los *Essais* permanece socrático en la consigna siempre presente, a menudo de manera manifiesta, de «conocerse a sí mismo» —autoconocimiento y autoanálisis— como mediación inexcusable, a la vez necesaria y suficiente, para el conocimiento de la naturaleza humana en su generalidad. Montaigne se apropia de esa consigna en virtud de una doble suposición: que «cada cual es para sí mismo muy buena materia de estudio»; y —complemento de la anterior— que «cada hombre encierra entera la forma de la condición humana» (3.º, II, 26). Montaigne aspira a conocer la naturaleza humana por la vía de conocerse a sí mismo.

* * *

De Sócrates a Montaigne y hasta el día de hoy, en tesis consagrada, apenas discutida, se ha presumido que el conocimiento de uno mismo proporciona conocimiento sobre el ser humano en su generalidad. Conocerse a uno mismo sería, de una parte, la meta y horizonte de la sabiduría: «la autognosis —dice Cassirer (1945)— constituye el propósito supremo de la indagación filosófica». De otra, serviría de principio y método para la reflexión racional propia del filósofo. Según Hegel, la conciencia de sí es el «hontanar de la verdad». Y justo eso le pide Fichte al aprendiz de filósofo: «Fíjate en ti mismo, desvía tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela a tu interior; he ahí la primera petición que la filosofía hace a su aprendiz; no se va a hablar de nada que esté fuera de ti, sino exclusivamente de ti mismo». ¿Está justificada esta petición?; y ¿vale como «método»?

«Cada hombre tiene algo en común con todos los demás hombres. Cada hombre tiene algo en común con algunos otros hombres. Cada hombre tiene algo propio y suyo singular» (Kluckhohn, Murray y Schneider, 1965 / 1972, capítulo 2). El principal escollo de un discurso al modo —socrático— de Montaigne, no se diga ya de Fichte, reside en la dificultad, cuando no incapacidad, por parte de quien sólo ensaya y no investiga, de discernir los tres círculos: lo universal, lo diferencial, lo idiosincrásico. El ensayista y el filósofo carecen de medios propios para ese discernimiento; y, en consecuencia, no pue-

den establecer en qué elementos, suyos o ajenos, vale la presunción de que cada persona contiene íntegra —en el sentido pretendido— la forma de la naturaleza humana.

No sólo la ciencia pone entre cautelosos signos de interrogación la máxima socrática acatada y practicada por Montaigne. La impugna también Kafka: «Qué lamentable es el conocimiento de mí mismo comparado con el conocimiento de mi habitación. ¿Por qué? No hay observación del mundo interior como la hay del exterior». La despoja de valor Canetti: «A quien menos entiendo es a mí mismo. Pero es que no quiero entenderme. Sólo quiero entenderme para comprender lo que está aparte de mí». Salta a la vista el peligro y tentación, el truco a veces, en que incurre el intelectual socrático: el de mudar su propia verdad personal en verdad universal, pretender dar a una percepción o convicción subjetiva el valor de un razonamiento valedero para todos.

Que el principio y el secreto del conocimiento no reside en uno mismo, en el paisaje interior, sino al contrario, fuera de uno mismo, y, además, no en la cercanía, sino en la distancia lejana, constituye la premisa básica de toda la ciencia moderna, no excluida la psicología. Es asimismo premisa de otro tipo de ensayo, el del espectador extravertido.

El viajero y el espectador

Es Ortega prototipo de ensayista extravertido, espectador, «amigo de mirar», según se reconoce. Su modelo de ensayo no contiene exposición y descripción de sí mismo; antes bien, expone, describe y analiza lo que observa en derredor, fuera de sí. Al presentar en «prospecto», en 1916, las que iban a ser entregas de *El espectador*, anunciaba: «hablaré de sentimientos y de pensamientos, de arte y de filosofía, de política y de historia, de los viajes que hago y de los libros que leo». Un típico programa misceláneo a la manera de Montaigne: disertar sobre cualquier asunto, sobre lo visto y sobre lo leído; transmitir las enseñanzas que la vida y las lecturas le han proporcionado. Ortega, sin embargo, difiere de Montaigne sustancialmente en no hablar de sí mismo para nada, salvo para decir que viajó, que estuvo allí o allá y que pudo presenciar con propios ojos tal o cual hecho. Habla Ortega de impresiones y pensamientos personales, pero se abstiene de la autorreferencia biográfica; es completamente reservado, pudoroso, casi hermético,

acerca de sus propios sentimientos y experiencias vitales. El conocimiento ensayante, en este modelo, no es tanto conocimiento de sí, cuanto inventario de conocimientos que el escritor ha llegado —o está llegando— a alcanzar: qué ha aprendido uno mismo y por sí mismo, o qué está descubriendo y aprendiendo, un conocimiento en construcción, en progresión.

En *El espectador* y en el resto de su obra, ensayística antes que filosófica, Ortega no cuenta acerca de sí mismo. No lo hace, no aporta nada de experiencia íntima propia, tampoco en los ensayos donde el tema acaso invitaba a ello, como en sus *Estudios sobre el amor*, un tema en el que muchos autores no han sentido rubor en desvelarse. Más bien, y a semejanza de la novela realista, relata y refleja a la manera de un «espejo en el camino». Es otro estilo de ensayo, contrapuesto al autobiográfico y, mucho más, al de una mística interior. Sin sumergirse en su propia intimidad, en la hondonada que algunos reputan profundo pozo inagotable de un saber singular, este tipo de ensayista se asoma a la ventana y sale a la calle. De lo que observa allí lleva notas en su cuaderno de apuntes o en su memoria; y luego, enseguida, lo procesa y lo transcribe para los lectores.

Aun entonces, en este escritor «espectador», el ensayo es y permanece escritura del yo: no del yo como objeto y contenido, mas sí del yo como sujeto que contempla y analiza. Es crucial a ese propósito el texto «Verdad y perspectiva» al comienzo de la serie de *El espectador*. Invoca Ortega un pasaje de Leibniz, que da a entender la existencia de tantos universos —mónadas— como perspectivas individuales, y lo expande: la realidad llega a nosotros «multiplicándose en mil caras o haces»; «la verdad, lo real, el universo, la vida, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento». Se propone, pues, Ortega exponer «el panorama de la vida» a partir de su propia perspectiva particular: «describir la vertiente que hacia mí envía la realidad». A ese «perspectivismo», y ¿cómo no?, le es consustancial la tolerancia: «Excluye de una manera formal el deseo de imponer a nadie mis opiniones. Todo lo contrario, aspiro a contagiar a los demás para que sean fieles cada cual a su perspectiva». Le es esencial la perspectiva al ensayista, primero, porque sabe dónde está, desde dónde observa y describe, pero también, y además, por su designio selectivo: selecciona qué contempla, qué objetos, qué facetas, y desde dónde; no es imparcial observador. El reenvío a la perspectiva de cada cual le permite, en fin, a Ortega soslayar la

cuestión todavía entonces decisiva: ¿cómo transformar la anécdota en categoría? El Ortega ensayista parece renunciar a esa trasformación, la cual le corresponde, en cambio, al Ortega filósofo. La elevación de la anécdota a categoría señala el paso del cronista al antropólogo y del ensayo a la filosofía.

Tiene malicia, mas no del todo falsedad, la insinuación de que conocimiento filosófico es el que puede alcanzarse sin moverse uno del sillón del escritorio. Vale eso para Pascal, Bataille y algunos otros. Aunque cierto para algunas filosofías, lo es menos para el ensayo filosófico, rara vez de interiorismo sólo. El ensayista, además, no es sólo espectador, que observa inmóvil cómo se mueven los demás, sino también viajero que se mueve para observar y analizar otros pueblos y gentes desconocidas.

«El que lee mucho y anda mucho ve mucho y sabe mucho», había dicho Don Quijote (Segunda Parte, capítulo 25).

Viajó mucho Montaigne por su país, a menudo en misiones de negociador político. Hizo, además, un viaje de conocimiento, y no sólo de placer, de varios meses a Italia, con extenso rodeo a través de Alemania; y en esos meses escribió él mismo en ocasiones, otras veces su secretario acompañante, unas anotaciones de viajero. El *Diario de viaje a Italia,*[1] que ha salido de esas notas no constituye una joya ciertamente; no resiste la comparación con escritos de otros viajeros por la propia Italia —Goethe o Stendhal—, pero muestra que el Montaigne observador escudriñaba en torno suyo tanto o más que en sí mismo. Aprovecha los viajes —certifica— para comunicarse y de ese modo aprender (1.º, XVII, 116).

Aprender y transmitir forma parte de esa variedad de ensayo: la del viajero espectador. El ensayo resultante del viajar ha alcanzado dignidad intelectual y filosófica al menos desde Goethe: sus páginas autobiográficas todas, no sólo las de relato de sus viajes, aspiran a trascender y redundar en conocimiento del mundo y de la vida. El tema y lema de su autobiografía, *Poesía y verdad,* postula la final conjunción de la palabra poética con la verdad y más aún: la transición de la anécdota a la categoría, del episodio casualmente vivido a la generalización sobre la sociedad en forma de alguna ley universal. El ensayo y el periodismo de viajeros han prolongado hasta hoy ese mismo postulado. Los viajes y los escritos de Javier Reverte, en pos del corazón

1. Hay edición en castellano a cargo de José Miguel Marinas y Carlos Thibaut, en Debate / CSIC, Madrid, 1994.

mediterráneo de Ulises o de los sueños de pueblos africanos, lo son en pos del corazón humano más allá de un mar y un continente. Y Ryszard Kapuscinski ha llegado a afirmar —a desplegar en ensayo— que el sentido de la vida es viajar, cruzar fronteras, para llegar a descubrir al Otro.

Existe un género de ensayo asociado al viaje, aunque no a un viaje concreto y en fechas bien precisas, sino al itinerario que el escritor ha recorrido más de una vez y que conoce como la palma de la mano. Es entonces ensayo itinerante por la geografía y por la historia con abstracción de las anécdotas allí o allá vividas por el escritor y aunque éste asimismo las incorpore al texto: Claudio Magris, en *El Danubio*, en formato de recorrido a orillas del gran río vertebrador de la Europa Central y, en *Microcosmos*, en el mosaico de breves descripciones y excursiones dentro de una pequeña región en los alrededores de Trieste. Ahora no es el individuo quien encierra la forma general de lo humano, sino una región, la triestina, o una civilización, la danubiana: lo local y circunscrito es lo más universal; es, al menos, el espacio donde lo universal mejor se manifiesta, verdaderamente «microcosmos».

Y todavía: no ya el viaje o los viajes, sólo ellos, sino, junto con ellos, la larga estancia, y mejor cuanto más lejos de la propia casa, le sirve de sustancia al ensayista espectador de otras sociedades, otros mundos, tan humanos, empero, y tan reveladores como el suyo propio. Coinciden en ello el antropólogo investigador y el escritor que emigra con los ojos abiertos. No hay diferencia en ello, en calidad literaria y antropológica, entre *Tristes trópicos*, de Lévi-Strauss, y *Memorias de África*, de Isak Dinesen: se leen con igual placer y enseñan por igual a ver lejos de Europa.

* * *

Viajar no es de todo punto necesario. Pero alguna vez, esto desde luego, para escribir ensayo hay que levantarse del sillón, salir de la biblioteca, del estudio; hace falta moverse de casa y echarse a la calle, a la vida tal como discurre en derredor.

Viajero o sedentario, extravertido o introvertido, espectador o actor partícipe, metódico o anárquico al recoger sus observaciones, el ensayista las procesa en análisis y trata de transformarlas en conocimiento comunicable. Con aspiraciones filosóficas o sin ellas, estima que lo local e incluso lo individual depara un privilegiado observatorio sobre la naturaleza humana. La

anécdota personal o el hecho anecdótico observado se elevan a categoría general.

¿Cómo realizar el paso de la anécdota a la categoría? El ensayo lo cumple por mediación del lector. La aspiración al conocimiento reside no en la escritura de ensayo por sí misma: ésa es sólo la mitad de la historia. La escritura necesita completarse en su otra mitad: en la puesta a prueba, en la lectura, en el contraste y aquiescencia que las ideas ensayadas encuentran en quien lee.

Amigo lector

Es frecuente en el ensayo el tono coloquial, el familiar tuteo al lector, al que se le considera cómplice, amigo comprensivo. Al escribir sobre el amor, Kierkegaard (1961) se dirige a él así desde el principio: «amigo mío…». Igualmente Unamuno, en el comienzo de la *Vida de Don Quijote y Sancho*, arranca con familiaridad: «me preguntas, mi buen amigo...», un amigo al que continúa hablando a lo largo del ensayo. Un ensayista tan severo como Theodor Adorno no tiene reparo en mencionar, al comienzo de *Minima Moralia*, «la ciencia melancólica de la que ofrezco a mi amigo algunos fragmentos». Lo de menos, con todo, son las menciones tan explícitas del lector: amigo y no sólo destinatario de lo escrito. Lo crucial, aun sin tuteo, incluso en medio de una disertación en apariencia impersonal, está en necesitar de —y contar con— una lectura amigable, no hostil, en desearla y en solicitarla.

«Éste es un libro escrito de buena fe, lector» dice la primera línea de Montaigne en los *Essais*. «Este libro ha sido escrito para quienes se acercan amistosamente al espíritu con que se escribió» decía parecidamente Wittgenstein (1995, p. 38) en el borrador de un prólogo para las *Investigaciones filosóficas*. El ensayista aspira a ser bien entendido, con buena fe —«con inocencia» dice De Beauvoir al comienzo de *La fuerza de la edad*—, al igual que él o ella ha escrito de buena fe. Es más que un estereotipo fácil, al empezar o prologar, para captar la benevolencia de quien lee. Es rasgo propio del ensayo, que desde el inicio apela al lector afín y solicita una lectura amistosa. Se filosofa —o ensaya— no para imponerse y vencer a fuerza de razones contundentes —que no las hay—, sólo para convencer y ni siquiera eso: para contribuir a esclarecer ideas o también cuestiones, dudas, en lectores perplejos o bien acaso convencidos o simplemente predispuestos

a compartir con el autor de forma amigable el curso de sus pensamientos.

Necesita y busca el ensayista un lector cómplice, «almas afines»: ahí reúne a su público, como Ortega reconoce en «Verdad y perspectiva». Es la primera necesidad del ensayista: «necesito simpatizantes, ésta es una obra para compañeros» (Brown, 1994, p. 203). Y todavía más: la obra a veces puede requerir no sólo disposición amistosa del lector, sino cierto género de vivencia reputada indispensable para su correcta comprensión. En su estudio de *Lo sagrado,* Rudolf Otto (1917 / 1965, p. 19), mientras introduce la noción de lo «numinoso», invita al lector a «actualizar en su memoria y examinar algún momento de fuerte conmoción, lo más exclusivamente religiosa que sea posible». Es ejercicio mental seguramente favorable, aconsejable, para mejor entrar en el tema del misterio y de lo sagrado; y en eso no sorprende la invitación. Lo llamativo está en que Otto lo solicita no ya como deseable perfil del lector, sino como indispensable requisito para entender la exposición, hasta el extremo de disuadir de continuar leyendo si no comparte un mínimo de lo que allí se presupone: «quien no experimente momentos de esa especie o no logre representárselos debe renunciar a la lectura de este libro». Y eso que el libro no se propone entrar en teología, sino en teoría de lo sagrado con validez presuntamente objetiva.

No sólo textos teológicos o religiosos, también algunos de filosofía y teoría, para entrar en ellos de verdad, piden que el lector se aproxime con simpatía o empatía.

Al lector, cuya afinidad se supone y a cuya buena fe se apela, se le interpela también, se le intenta atrapar con frecuentes y directas llamadas de atención, variantes del «tua res agitur» latino: «de ti se trata», «esto versa acerca de ti mismo, te concierne». Kierkegaard (1843 / 1961, p. 47) advierte al amigo a quien dirige el texto sobre el amor: «es de ti de quien se habla y a quien se habla». O bien se presupone de antemano un interés previo en el destinatario. En el doble y paralelo ensayo, que se publica impreso en páginas confrontadas, pares e impares respectivamente, de *Palabras y cosas*, García Calvo (1973) finge estar respondiendo a sendas cuestiones que le han planteado su hija y su hijo, interesados, por tanto, en la disertación desde el comienzo. Y cuando Ortega titula *El tema de nuestro tiempo*, está suponiendo en la audiencia un interés previo a la lectura y lo toma por obvio: ¿cómo no vas a estar interesado, lector, si es el gran tema

de hoy, lo que se halla en la mente de todos? El ensayista se exhibe como intérprete y analista de una experiencia o interés afín, común, en el potencial lector.

Al lector cómplice, al que preexiste al libro, a veces, sin embargo, hay que buscarlo, todavía más, crearlo. El lector en sintonía, sea discípulo, cómplice, adicto o simple curioso, ha de ser alumbrado, engendrado por el libro: atraparle desde el título, desde la primera página.

* * *

Hay discursos de maestros, de filósofos, que se asemejan a los de evangelistas y profetas en el tono al llamar a voz en grito y predicar a la humanidad entera. Los textos ensayantes, por el contrario, no son jamás mesiánicos, no se dirigen a muchos y se pronuncian en voz baja, y no por elitismo, antes, al contrario, por modestia, por no presumir muy ancho el círculo de los interesados. Tal vez en su fuero íntimo, el escritor aspira a círculos más amplios e incluso se halla convencido de que su oferta de sabiduría le concierne a toda la humanidad. El ensayista, sin embargo, tiene los pies en el suelo con sólido sentido de la realidad; sabe que por el momento ha de limitarse a lectores afines, los actuales y los que su propia obra llegará a convocar. Y tanto más en estos tiempos, cuando el escritor sabe eso mejor que nunca se supo: sabe estar viviendo la hora y el momento del lector (Castellet, 1957). Es sabedor, además, del papel de redondeo y complemento que el lector intérprete —*Lector in fabula* (Eco, 1981)— cumple en toda lectura, no sólo en la de libros de ficción. Al lector, por tanto, hay que ganárselo: primero, suscitarlo, luego interesarlo y, en fin, atraparlo, convencerlo. Con eso cuenta. Imagina que tiene ya lectores fieles y con ellos cuenta: almas gemelas suyas, que han conocido aquel mismo género de experiencia o de lecturas que el ensayista expone, analiza e interpreta, interlocutores que quizá no se han percatado todavía, no han caído en la cuenta, no han llegado al apropiado análisis e interpretación, pero que acabarán por alcanzarlo gracias precisamente a lo que él escribe.

El yo de esta escritura se amplía así a un «nosotros», en el cual se encuentran juntos quien escribe y aquellos que le leerán. No hay por qué suponer que en ese círculo haya desde el principio muchos interesados. «Escribo este libro para pocos hombres», manifiesta Montaigne (3.º, IX, 229). Escribía para algu-

nos allegados próximos, como expresa en el prólogo: «lo he dedicado al particular solaz de parientes y amigos». Los capítulos sobre el amor a los hijos (2.º, VIII, 67) y su educación (1.º, XXVI, 198), y sobre el parecido de padres e hijos (2.º, XXXVII, 525) tienen destinatarias concretas. Los destina, respectivamente, a la señora de Estissac, a Diana de Foix y a la señora de Duras, a quienes se dirige como quien lo hace en una carta, en exposición al modo epistolar.

Cuando se adelgaza el número de destinatarios y, además, éstos poseen identidad bien definida, personal o de grupo, el género del ensayo se aproxima al de epístola, que precisamente suele dirigirse a lectores amigos, y no anónimos, unidos por lazos sean de amistad, sean de búsqueda del conocimiento en una dirección común. Existe así continuidad y no sólo afinidad entre el género de ensayo y el epistolar. Hay cartas que son ensayos; y el ensayo exhibe con frecuencia el aire de una carta a familiares o amigos en un trato de igual a igual, aunque a veces, y con el mayor respeto, trato de quien vivió antes, del «senior», con un destinatario lector más joven, que todavía tiene mucho que aprender.

* * *

La epístola o carta con contenido doctrinal no es un género solamente moderno, ni tampoco sólo de amistad. Son cartas los escritos de san Pablo y no pocos de los tratados de Séneca. Por otro lado, hay cartas como dardos, tal vez envenenadas, y no dirigidas precisamente a los amigos. De ejemplos conocidos valen la *Epístola satírica y censoria* de Quevedo, contra las costumbres de los españoles, y las *Cartas a un Provincial*, de Pascal (1656-1657), sobre los jesuitas y la casuística.

Algunas cartas que valen por ensayos han tenido origen familiar o personal: las de madame de Sévigné en el último tercio del siglo XVII, las del conde de Chesterfield a su hijo a mediados del siglo siguiente, las de Juan Valera en el siglo XIX, las de Franz Kafka al padre y a Milena. En ellas el elemento anecdótico del autor o autora y de sus destinatarios queda trascendido en visión de amplias miras sobre las relaciones humanas. Por eso han merecido publicación y repetidas ediciones. Por eso se han ganado un amplio público lector mucho más allá de las personas concretas a quienes en origen se dirigieron. Merecen todavía hoy ser leídas; y lo merecen ahora ya como ensayos, no sólo como documentos de valor biográfico e histórico.

En otras cartas, el destinatario ejerce de figura literaria tras la que se esconde la generalidad de los lectores. No resta entonces diferencia alguna con el ensayo. En las *Cartas persas* de Montesquieu (1717 a 1721), las *Cartas eruditas y curiosas* de Feijoo (1741 a 1760), las *Cartas marruecas* de Cadalso (1789), las *Cartas finlandesas* de Ganivet (1898), adoptan los respectivos autores el género epistolar igual que podrían haber adoptado el de ensayo. Voltaire escribe *Cartas filosóficas* (1734) y Jacobi (1785) una *Carta a Moisés Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* (1785). Varias cartas de Engels y de Marx, en especial la carta a Annenkov de este último, han venido a formar parte del núcleo duro del corpus marxiano, como compendios de lo esencial del materialismo histórico.

Se opta, en fin, a veces, por el rótulo epistolar —no el tono, ni el estilo— para obras nada breves, que en verdad constituyen tratados. A su estudio sobre el ingenio, *Sensus communis* (1709), Shaftesbury, que escribe también unas *Cartas sobre el entusiasmo* (1708), lo presenta en forma de carta a un amigo, lord Sommers, no mencionado, sin embargo. Schiller se extiende en un tratado sistemático bajo el título de *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795). Poco queda ya entonces del género epistolar, que sirve así a fines idénticos a los del ensayo: exposición de ideas propias, personales, en materias sociales, morales, culturales, todavía bajo discusión.

* * *

Al igual que quien escribe una carta, el ensayista trata de involucrar al destinatario en sus puntos de vista propios. No se contenta con decir «así lo veo, así lo creo». La primera persona del singular, característica de la escritura del yo, se amplía a un plural de primera persona: «así lo vemos, ¿no?»; se extiende a un familiar tuteo que interpela a cada lector («así lo ves seguramente tú, querido lector, igual que lo veo yo»), o bien, en plural, a quienes lean («como podéis ver»), o también a un tiempo verbal de imperativo con el alcance de una suave invitación y exhortación («ved cómo», «vean ustedes cómo», o «veamos ahora»). Con presencia explícita o implícita del uso llano del «tú», del «nosotros», del «vosotros», se presume alguna familiaridad y afinidad entre escritor y lector. El autor espera ser leído de buena fe, con el mismo espíritu amistoso con que él leyó a quienes le precedieron. Respetuoso y amistoso con los predecesores, lo es

también, y no menos, con los lectores. Antes que confrontación busca complicidad por todas partes: en el pasado y en el futuro, en sus fuentes históricas y en los destinatarios a quienes se dirige.

La aquiescencia o, cuando menos, el interés del lector sirve de piedra de toque de la verosimilitud de lo afirmado y escrito. El lector representa así la garantía, si no de la verdad, sí de su plausibilidad y su significado. La seria consideración por parte del lector, que le presta atención, sirve de garantía suficiente del valor y significado de lo escrito.

Se pasa así de una escritura del yo a una escritura del nosotros, de un «nosotros» en curso de afirmarse y ensancharse: escritura también del tú, del vosotros, del lector, los lectores, a quienes hace falta conquistar, involucrar de manera directa para crear un entendimiento cómplice. ¿Qué logra de ese modo el escritor? Siquiera, según confiesa Carlos Fuentes (2002, p. 10), «la ilusión de sabiduría confirmada que nos proporciona un amigo». También lo logra el lector: ha encontrado en el autor un alma afín.

«Essais» / «Essay»

El estilo instaurado por Montaigne, adoptado por no pocos pensadores y por estudiosos de la sociedad y la cultura, es, en verdad, «ensayante» y no sólo «de ensayista». Lo es de tanteo y puesta a prueba: un proceder por ensayo y error. En este modo de hacer, la escritura ensayante trasciende al ensayo como género literario: en variantes cercanas o alejadas del formato original de Montaigne, cubre buena parte de la filosofía y del saber modernos. Sea dentro del género, en su molde, sea quebrándolo y más allá de él, aunque en vena semejante, el ensayo ha conocido una brillante singladura en la Edad Moderna como forma distinguida de prosa del mundo: escritura y descripción de la realidad.

En el modo de Montaigne, el ensayo se diferencia claramente tanto de la ciencia cuanto de una filosofía académica y sistemática. Ese ensayo se halla impregnado de juicios subjetivos, en la vecindad a veces de la autobiografía. En tal modelo, el ensayista habla mucho de sí mismo, salpica su reflexión con relatos anecdóticos personales, acercándose mucho al género de confesiones. En un tono casi idéntico al de Montaigne, en el siglo XIX sobresalen los *Essays* de Emerson. Desde las primeras páginas de su primera entrega, la de 1841, puebla el texto de autorrefe-

rencias: «me dijo un pintor», «sé de un dibujante», «una dama que conozco». Se diría estar leyendo al mismísimo Montaigne, al igual que si se lee a Kierkegaard (1843 / 1961), quien al hablar del amor entremezcla de continuo su propia experiencia: «yo rehúso elegir» (p. 294), «jamás había amado antes» (p. 298), «habiéndome preservado hasta la fecha, probablemente estoy salvado para el resto de mi vida» (p. 300), «ya hace un par de años que leí ese opúsculo y varias de sus cosas se me han quedado grabadas en la memoria» (p. 302), «jamás me han absorbido el seso esas chucherías del noviazgo» (p. 85).

Suena igual tono en ensayistas de ahora mismo. Sánchez Ferlosio (1981) siembra sus análisis de autorreferencias, de mención de hechos o cavilaciones de propia cosecha: «nada raro es en mí» (p. 17); «ahora entiendo» (p. 22); «es la materia misma, al parecer, la que me obliga a este lenguaje abstruso y conceptuoso» (p. 36); «ya que he tenido la suerte de escapar de este exacerbado e inevitable rodeo» (p. 47); «se me antojan tan inmotivados» (p. 86); «sostengo, pues, que la polarización de los textos narrativos» (p. 105). Más de una vez (ahora Sánchez Ferlosio, 2005, pp. 60, 69, 105) menciona lo que le han dicho o ha visto en una tienda en tal calle de Madrid. En el extremo, llega a relatar de sí mismo con mención tan incierta e inverificable como la de «según creo recordar haber oído» (*op. cit.*, p. 99) y al detalle de lamentar no haber conservado un recorte de periódico para poder ahora traerlo a la letra en lo que escribe (*op. cit.*, p. 237). Con el mismo desparpajo puede abordar de un golpe al ejército, las armas, y a la religión, a Dios (Sánchez Ferlosio, 2008).

Ese estilo de ensayo no oculta, antes bien, hace ostensión de su carácter de «escritura del yo», que, por otro lado, e incluso entonces, aspira a constituirse en escritura verídica del mundo. Montaigne, Emerson y muchos otros comparten la convicción de que la experiencia propia y el autoconocimiento exudan conocimiento objetivo de la naturaleza humana. De lo que a su juicio es —o así lo presenta Montaigne modestamente— simple «ensayo de las propias facultades naturales» (2.º, X, 92) se extrae una sabiduría de vida. De la «verdad» subjetiva, asimilada o experimentada, el ensayista trata de obtener una verdad objetiva de los hechos y de las relaciones entre ellos.

Juega limpio Montaigne y deja las cartas boca arriba: reconoce exponer ideas personales. Revela con ello un modo de proceder que no siempre reconocen otros pensadores, escritores en

primera persona, en escrituras del yo de intención filosófica, y que celan, sin embargo, su origen subjetivo. Montaigne pone en limpio y deja claro lo que durante cuatro siglos será un discurso del yo con aspiraciones no sólo ya ensayísticas, sino a veces filosóficas, discurso donde en ocasiones «yo» queda elidido, silenciado, o bien, incluso, elevado a su máxima potencia, de «yo» trascendental y abstracto, de sujeto filosófico: «yo pienso». El ensayo al modo de Montaigne, por otra parte, difiere del tratado sistemático. Es una composición breve sobre un tema concreto. En posterior trámite editorial, sin embargo, cada composición se deja yuxtaponer a otras composiciones del autor para formar un volumen de colección de ensayos varios, no ensayo único.

* * *

Los *Essais* de Montaigne, con su doble rasgo de pluralidad de textos y de pertinaz referencia al yo del escritor, no son el único modelo. Hay otros estilos y formatos al ensayar. Como ensayo puede presentarse una sola disertación unitaria, extensa y exhaustiva, a la manera de un tratado sistemático; y como ensayos, en plural, un conjunto de estudios breves, de marcado carácter personal, pero bien contrastados con la opinión común, con ideas por otros compartidas, aunque sujetas todavía a controversia, cuestiones no resueltas.

Tan temprano como en 1597, Bacon se acoge al mismo título y plural de Montaigne en sus *Essays or Counsels*, «ensayos o consejos», que versan sobre más de medio centenar de temas «civiles y morales», a semejanza de Montaigne, a quien conoce y cita, y cuyo formato observa en casi todo —en la brevedad, la variedad temática, la cita de clásicos—, aunque en lo demás discrepe mucho de Montaigne. Conste, o no, en el título, el plural sigue siendo la pauta en muchos ensayistas, que adoptan los modales de Montaigne: abordar la realidad en textos breves y recorrer de manera sucesiva, uno a uno, los temas más variados, simplemente yuxtapuestos, dispuestos en colección y publicación conjunta. Así lo hace Feijoo, en los ocho sucesivos volúmenes del *Teatro crítico universal*, aparecidos de 1727 a 1739, y lo hacen asimismo Emerson en sus *Essays*, Paul Valéry en *Variétés*, y Ortega y Gasset en *El espectador*, obras, todas ellas, presentadas a medida que se escriben, en el curso de escribirse, en incremento, pues, constante, mediante sucesivas entregas de tomos y ediciones, cada cual con numerosos ensayos breves de variada temática.

En el extremo opuesto, desde mediados del siglo XVII se utiliza en singular el título de «ensayo» para encabezar un tratado extenso, a menudo filosófico, sobre un tema único, abordado, además, sin apenas connotaciones personales. Aparte de sus *Ensayos sobre la ley de la naturaleza,* escritos en latín entre 1660 y 1664, Locke escribe en inglés *Un ensayo sobre el entendimiento humano*, verdadero tratado, no simple ensayo, publicado en 1690 y precedido de un par de libros sobre el mismo tema, que hoy se consideran antecedentes y borradores suyos. Leibniz en eco o, más bien, réplica a Locke, escribe en francés, entre 1701 y 1705, unos *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* intentando refutarle punto por punto. También se acoge Leibniz al título de *Ensayos de teodicea* en los que da a la luz pública en 1710 sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y la naturaleza del mal. Berkeley publica, en 1709, *Ensayo de una nueva teoría de la visión*. Shaftesbury subtitula su *Sensus communis* (1711) como «ensayo sobre la libertad, el ingenio y el humor». Cuando Pope emula a Lucrecio al transcribir filosofía en texto poemático, escribe sobre la naturaleza humana en un *Essay on Man* (1734).

Bajo el título de *Essays,* David Hume reúne, en sendas obras, las dos principales tradiciones temáticas del «ensayo», que le vienen desde el siglo anterior: mientras que en sus *Ensayos morales y políticos,* de 1741-1742, se aplica a temas como los de Bacon, en los *Ensayos filosóficos sobre el entendimiento humano,* de 1748, se ciñe, en cambio, a un solo asunto, al tema estrella de cien años de filosofía. El plural en este último caso es del todo irrelevante: estamos ante un texto en tratado, sistemático y monotemático, bien distante del texto de Montaigne.

Cuando estos y otros escritores publican algunas de sus obras bajo el título de «essays» —ensayos morales y políticos, o también «un ensayo» sobre el entendimiento humano—, no piensan aplicarse a una empresa intelectual ajena a la de la ciencia o de un tratado moral o filosófico. Desde luego, en modo alguno se proponen escribir autobiografía o dar noticia acerca de ellos mismos, como a menudo hace Montaigne. Para ellos «to essay», ensayar, equivale a «to study», estudiar, examinar, analizar. Ensayista o ensayante es entonces sencillamente el filósofo, estudioso, indagador, que, a falta de argumentos y evidencias indudables, al tratar acerca de un asunto, acomete su tarea por vía de «ensayo», de reflexión e indagación de carácter tentativo y provisional, de manera un tanto informal y en discurso no dogmatizante

ni sentenciador. En escritos de este corte, sólo el tratamiento no dogmático, aunque tampoco científico —no en todo según el canon de método del propio Bacon— invitan al título de «ensayo» y lo justifican.

* * *

El ensayista es a veces filósofo: escritor ensayista que ocasionalmente filosofa o filósofo que ensaya. Son ensayistas, en su mayoría, los filósofos de la Ilustración. El género «ensayo» amplía mucho así su territorio hasta equivaler, en realidad, a «estudio», «disertación» o «discurso». De hecho, para referirse al propio Montaigne, ya Quevedo menciona sus «Essais» como «Discursos». El único matiz es que un escrito encabezado con tal título no alardea de ciencia; antes al contrario, con suma prudencia —a la vez que cortesía y tolerancia— está reconociendo disertar sobre materias inciertas, bajo disputa, no evidentes y no zanjadas. Aun entonces, sin embargo, se dan dos posiciones o disposiciones diferentes del escritor de ensayo: una, la de Montaigne, veteada con toda clase de autorreferencias personales; otra, con formal aspiración a la objetividad, a un acercamiento objetivo y, en lo posible, impersonal, disertación al margen de uno mismo. Se dan asimismo disposiciones intermedias: el ensayo que habla no del propio ensayista, pero sí discurre con él y desde él, desde su punto de vista, habla de hechos que le han acontecido en su experiencia de vida o que ha conocido de primera mano, como el atento «espectador» de Ortega o el viajero de Magris.

* * *

La línea ensayante de Montaigne es, sin rebozo, escritura de un yo, un sujeto tenazmente presente en cada párrafo, allí mismo donde, por otro lado, pretende juzgar de manera también objetiva y no sólo subjetiva. La de los filósofos ensayantes sobre el entendimiento humano y sobre cuestiones morales y civiles, menos subjetiva en principio, conserva incluso entonces la impronta reconocible de la posición de un sujeto particular, individual, sin arrogarse la representación de la generalidad de los humanos. En un caso se trata de opiniones personales que se contrastan y generalizan; en otro, de un saber que el ensayista sopesa y extrapola de manera personal.

En la franja comprendida entre una y otra línea, el ensayo constituye texto de autor en un sentido en el que no lo son otros

géneros textuales. El novelista puede desaparecer de su novela: no se confunde, desde luego, con el narrador en ella; el ensayista, en cambio, está presente en cada página de lo que escribe. Los informes de ciencia hablan sobre el mundo, no sobre el investigador; el ensayista, incluso cuando habla de lo más lejano a su vida, lo hace bajo la forma de señalar a cada paso cómo él, y justo él, lo percibe, analiza y somete a juicio.

El ensayista es sabedor del coeficiente de subjetividad, de perspectiva propia —de época, de escuela, de grupo social o de singularidad idiosincrásica—, que modula todos sus asertos. En sus juicios suele pronunciarse, en consecuencia, de manera prudente y con modestia. No acostumbra a proclamar «así es» de forma taxativa y arrogante; se limita a decir: «así lo veo», así se ven las cosas desde aquí, desde esta posición en que me hallo. Por eso, a menudo menciona de manera precisa el lugar donde se encuentra, desde donde observa y juzga, que no es un punto de vista absoluto o universal, sólo un punto de observación entre mil otros posibles. El ensayista no sólo no lo ignora; hace profesión explícita de estar al tanto de ello, como lo subrayan dos ideas vertebradoras del pensamiento ensayista de Ortega: la primacía de la perspectiva y el énfasis en colocar, junto al «yo», su «circunstancia».

En una u otra modalidad —más introspectiva en Montaigne, más acodada en la indagación objetiva en otros estudiosos— el ensayo discurre como disertación acerca de lo probable, muy basada en otros libros escritos sobre el tema, en orden a alcanzar no una certeza al modo matemático, ni un juicio de ciencia, solamente un juicio bien fundado, cercano acaso a la convicción, a una certeza moral. Exentos de tono doctrinal, los ensayos rara vez —aunque sí alguna vez— abrigan propósito didáctico. No se proponen enseñar, guiar, trasmitir una doctrina o un mensaje. Montaigne da cuenta así: «no enseño, relato» (3.º, I, 26). No escribe para instruir; antes bien, a ejemplo de sus autores preferidos, alberga «designios inquisitivos antes que instructivos» (2.º, XII, 212).

Un buen ensayo siempre resulta instructivo. El ensayista, sin embargo, no pretende impartir conocimiento y, desde luego, rehúye el didactismo en todas sus variantes. Lo que busca es hacer partícipes a los lectores de una exploración antes por él mismo practicada. En lo cual se aparta, desde luego, del juez que sentencia y dictamina, pero asimismo del maestro. Este último ex-

pone a veces no ya enseñanzas propias suyas, sino las de algún otro con autoridad más alta, autoridad derivada de la ciencia o de la tradición. El ensayista, por su parte, escribe acerca de lo que ha averiguado y aprendido por sí mismo, mas sin designio pedagógico, sin proponerse instruir a otros. Se propone conocer, comprender, cerciorarse él mismo de haber comprendido; y para ese fin plasma por escrito su comprensión del mundo: para contrastarla con los lectores.

* * *

Aspira el ensayista a comprender y a ayudar a comprender el mundo humano. Aspira a tomarle a ese mundo las medidas, a comprenderlo entero, aunque sólo se aplique a darle vueltas a una afición, sea la caza o los toros, a un detalle de vestuario, sea el velo islámico o la minifalda, a un fenómeno de masas como el fútbol y la música pop, o incluso a un solo objeto del universo cultural, sea un cuadro de Da Vinci, según hizo Freud, o un filme de Hitchock, según ha hecho Eugenio Trías.

Objeto y objetivo principal de la indagación del ensayista es comprender el mundo que le circunda, el más inmediato, el que le afecta de cerca. Todo lo humano, sin embargo, le es cercano; nada le es ajeno. Retrotraerse a los inicios del ensayo, a las aspiraciones humanistas y renacentistas, que Montaigne hizo suyas, sirve para hacerse cargo de esa amplitud de miras en el ensayista, de ayer o de hoy, que no podría darse por satisfecho hasta haber curioseado cuanto se mueve bajo el cielo.

La idea de conocimiento universal —«panepistemon»— sedujo a los renacentistas primeros, desde antes de 1500: Poliziano, Pico della Mirandola. Con juvenil arrogancia, osó éste defender en público en Roma, en 1487, una lista de más de 900 tesis, acerca realmente «de todo lo conocible», unas tesis precedidas por su *Discurso sobre la dignidad del hombre,* donde con justicia se reconoce el inicio —uno de los indiscutibles inicios— del humanismo moderno. El ideal renacentista —de Pico, Leonardo y tantos otros hasta Montaigne— responde a un renacer de la curiosidad ilimitada, al modo de Aristóteles, en aspiración que sólo dos milenios después los humanistas recuperan: la del saber universal en una sola mente, el ideal del sabio capaz de investigar, aprender y conocer en todos los ámbitos relevantes, el axioma de que todo se conecta con todo y de que, en consecuencia, no cabe llamar sabio a quien no lo sea en todo. El ideal anima todavía los

orígenes de una pedagogía moderna, la de Comenius y su *Libro de la pansofía cristiana* (1639). El ideal se torna inalcanzable, sin embargo, con la especialización y el progreso de las ciencias modernas. Después de 1700, sólo unos pocos —Leibniz, Goethe— han podido todavía, aunque de lejos, aproximarse a su realización. Ahora ya, y desde hace tiempo, nadie puede hacerse con un saber universal; cada cual sólo llega a sabio o experto en alguna especialidad particular dentro de alguna ciencia. La universalidad renacentista persiste únicamente bajo el signo de una curiosidad de amplio horizonte, del afán y del esfuerzo por conocer sin límites. Ha quedado, por eso, como anhelo de filósofos y asimismo de ensayistas, a menudo, pues, indistinguibles, porque aspirantes a comprenderlo todo y a disertar de todo.

Hacerse creíble

En objetivo de gran angular, con analítica curiosidad por el detalle, a la vez que ángulo amplio de visión, el ensayo está literalmente «a lo que salga» —como Unamuno expresó— y en no importa qué materia, dispuesto, si no a contestar a cualquier cuestión, sí a inquirir sobre ella. La escasa o nula sujeción a moldes, a canon o a formato en el manejo de la experiencia y del razonamiento, le confiere, además, una plasticidad extraordinaria para abordar los temas. Se la confiere, empero, al costo de una debilidad de método, que deja mucho espacio para la desenvoltura al pronunciarse sobre cualquier asunto y parece conceder licencia al pensamiento desiderativo y de ficción. Se sabe lo que pasa cuando el ensayista se contenta con apreciaciones a bulto, en observación parcial, superficial, cuando se dispensa de contemplar con lupa los hechos que examina, o se basa tan sólo en lecturas insuficientes o desenfocadas. El ensayo degenera entonces en ensayismo banal y prestidigitador con trucos de chistera: nada por este lado, nada por ningún lado, completa vaciedad y, sin embargo, «¡voilà!»; ensayismo que hace autobiografía o revisión de vida propia y la llama sociología o historia; hace retórica y se pretende sabio.

* * *

Sin confundir la retórica con la sabiduría, el ensayo, también el más serio y solvente, sea filosófico, histórico, literario, de arte

o de costumbres, suele incluir algún componente retórico. El ensayista se asemeja al abogado cuando, en favor o en contra de una conjetura sólo probable maneja indicios inciertos ante un jurado, al que intenta llevar sea a la convicción, sea a la duda razonable. A semejanza del abogado, también el ensayista hace uso amplio de los recursos de la retórica, del antiguo y siempre actual arte de argumentar y persuadir. No lo ignoraba Montaigne, quien, por otro lado, puntualiza que el ejercicio de ensayar añade al de la abogacía la autocrítica, el «enjuiciamiento interno» y la aportación del testimonio propio como si lo fuera de un tercero (3.º, VIII, 169-183).

El ejercicio persuasivo del razonamiento por parte del ensayista responde no a una ciencia, sino a una jurisprudencia de las reglas compartidas al enjuiciar la vida; responde, en última instancia, a la lógica del sentido común, un sentido común educado y depurado, pero guiado sólo por la experiencia diaria y ordinaria, no por aquella otra especializada y sujeta a las instrucciones del método científico. Ante el jurado de sus lectores, el ensayista invoca la jurisprudencia y el testimonio del sentido común, la lógica del hombre común o, más bien, de la persona culta, cultivada. No apela a unas reglas de método científico; se limita a hacer ver la plausibilidad de los puntos de vista que sostiene, a persuadir mediante indicios hasta el punto de mudar lo sólo plausible y verosímil en probable y verdadero. Contribuyen a esa transformación varios factores, entre ellos, los de carácter retórico: la brillantez del discurso, también la sinceridad y la veracidad del escritor, que se ha anticipado a llamar amigo a su jurado lector y que le prodiga en todo momento el trato más amigable.

* * *

Veracidad y sinceridad son mimbres imprescindibles en todo ensayo; y por eso ha de sobresalir en primer plano quién escribe. El redactor de un informe científico, de investigación, puede y debe desaparecer detrás de su texto. Ahí está su informe, ahí sus hipótesis, sus datos, sus hallazgos. Basta con ello, con su objetividad escrita y comprobable. Sea quien sea el que ahí lo dice, se trata —hay que suponer— de un estudio repetible, replicable. No importan mucho el nombre e identidad de quien ha redactado un informe de investigación. En la ciencia moderna, además, y cada vez más, la autoría está compartida por dos o más autores: el yo es plural, suele consistir en un «nosotros».

Igualmente, el novelista se oculta no poco detrás de lo que escribe —de la narración, de los personajes—, y eso por muy autobiográfico que sea su relato. La primera persona gramatical, en la que a veces relata, sirve de velo para preservar la verdadera intimidad del escritor. La novela puede ser leída y disfrutada sin poseer noticia alguna acerca del novelista y de su vida. Muchos lectores de *En busca del tiempo perdido* disfrutan con su lectura sin saber y sin necesitar saber quién fue y cómo vivió Marcel Proust.

Es otra la situación del ensayista. Éste ha de empezar por hacer valer su credibilidad y comprometerse con el contenido de su ensayo. Al lado del «así lo veo» coloca, por eso, el «ecce homo, ecce me», repetido de continuo: éste soy yo, soy quien lo afirma, quien lo ve y lo juzga así, y soy un escritor fiable, digno de crédito. Elemento estructural, inherente a una escritura del yo con voluntad de trascenderse a sí misma en escritura del mundo, en conocimiento de la realidad, es la indicación: soy yo el autor, la autoridad, la garantía. En este aval no queda espacio apenas para compartir la responsabilidad entre dos o más autores. Tan individualista base de persuasión, la intensa implicación del escritor veraz con lo plausiblemente escrito, necesita, sin embargo, de alguna otra pieza de convicción en complemento. A falta, pues, de método en sentido estricto, el ensayo ha de asentarse en un par de principios legitimadores: uno, el ejercicio permanente de la razón reflexiva y la reconsideración crítica; otro, el auxilio y la mediación de otros libros, la confrontación con autores clásicos y contemporáneos. Necesita de éstos para llegar a persuadir al que leyere. Por simpatizante y afín que se suponga al lector, a éste suele hacerle falta siempre un suplemento de persuasión. Rara vez basta con la promesa de sinceridad y la palabra de honor del ensayista, con su experiencia y sabiduría de vida, sus valiosos juicios personales. Captar o crear al lector representa tan sólo un primer paso. Para retenerlo y «fidelizarlo» hace falta el suplemento de otros recursos de un argumento persuasivo.

* * *

El novelista no necesita traer apoyos de bibliografía en aval de su relato. Al científico, en rigor, tampoco le hacen falta para avalar sus informes: la solidez de éstos deriva directamente de la investigación y no de referencias bibliográficas. Ensayistas y filósofos, en cambio, están obligados a aportar jurisprudencia

y testimonios; han de documentar que sus juicios no son tan sólo suyos; son y han sido de muchos otros o, al menos, de algunos de «los pocos sabios que en el mundo han sido». La cita de esos sabios, de los antiguos y de algún que otro coetáneo, acredita la honradez intelectual del ensayista y constituye su moral, casi se diría, su religión, a la vez que, y en suma, su método. La referencia fidedigna de textos dignos de atención se convierte en eje vertebrador del ensayo; lo es hasta el punto de que, en comparación con ello, la experiencia propia ocupa una posición subordinada.

* * *

Para ver bien las cosas hace falta mirarlas una y otra vez: a ser posible, una de ellas con los ojos del pasado. Los ojos de quienes vivieron antes permiten ver dos veces: sirven de exterior punto de Arquímedes para escrituras del yo que aspiran a trascender su origen subjetivo y a inducir un conocimiento de veras compartido, no solitario. La ciencia es otro asunto: en ella la investigación pretérita da lecciones, pero en otro registro, no tanto en los hallazgos, cuanto en las vías que a ellos condujeron, en los metódicos aciertos o bien, por el contrario, en los traspiés y desaciertos. El ensayo y otras escrituras semejantes —de la epístola al análisis filosófico—, estrechamente unidas a un «yo», para llegar a ser escrituras del «nosotros» han de colocarse en un nivel donde cuentan otros testimonios y voces, del presente y del pasado, donde también los muertos votan. Han de cultivar la memoria —crítica y no ingenua— de otros tiempos, hacer valer en el presente un saber que intenta rescatar lo escrito y lo pensado sabia o dignamente en el pasado.

Traer al recuerdo lo que otros escribieron en momentos y lugares diferentes no sirve entonces solamente de instrumento retórico o de gesto ritual de una memoria piadosa, de remedio contra la desmemoria impía; sirve, antes que nada, de herramienta de conocimiento. La lectura de lo que otros, en contexto y tiempo diferentes —cuanto más lejanos, mejor—, escribieron y han legado permite salir y distanciarse del positivismo chato de la realidad presente, de lo inmediato y vigente aquí y ahora.

En el enlace con el pasado da cumplimiento el ensayista, no menos que el historiador, a la idea, expresada por Comte, de que la sociedad humana se cimienta en un consenso: de que una sociedad sólo es capaz de sobrevivir si se aglutina como conjun-

to relativamente armónico, en una conjunción no ya sólo de quienes viven actualmente, sino también en comunidad —ahora de sabiduría, de conocimiento— con los que ya desaparecieron. Lo propio del ensayista se aúna a lo apropiado: a lo asimilado de una tradición, de una memoria.

III

LO PROPIO Y LO APROPIADO

La prosa de ficción, de fantasía, no necesita de contraste con la realidad del mundo. La literatura autobiográfica o confesional, puesto que no pretende acreditarse con validez de conocimiento fuera de la piel del escritor, se contrasta únicamente con la sinceridad o mendacidad de éste. Por el contrario, cualquier escritura estrictamente declarativa sobre la realidad, aunque declare, afirme o niegue a partir de la singularidad de experiencias, pensamientos y sentimientos personales, ha de reflejar y analizar experiencias y juicios potencialmente comunes, compartidos o susceptibles de serlo: inteligibles, por tanto, comunicables al lector, también al lector no afín. Por este lado, las escrituras del yo que aspiran al conocimiento —no las testimoniales sólo— y, en particular, los ensayos filosóficos recaban su plausibilidad de la experiencia humana común, de la racionalidad del «homo sapiens», que a lo largo de milenios no ha variado. Es la comunidad y continuidad en la experiencia y en la razón humana —común, universal— lo que acredita al ensayo, como a cualquier otro discurso que aspire a ser verdadero o al menos verosímil.

Desde luego, en el curso de los 3.000 últimos años, y pese a cambios tecnológicos revolucionarios producidos entretanto, la naturaleza racional humana ha permanecido sustancialmente inalterada. El «homo» de comienzos del siglo XXI dispone de la misma herramienta mental, la misma inteligencia, que Montaigne, Bacon, Descartes, la misma que los pensadores griegos, para analizar sus experiencias. Éstas, según se mire, son bien distintas por comparación con las de héroes de la época homérica o las de los anónimos antepasados del neolítico. Ahora, en la mayor parte del mundo, son experiencias intensamente marcadas

por la convivencia urbana y por la técnica. Por otro lado, sin embargo, las experiencias básicas de la vida, acogidas a través de los mismos cinco sentidos, continúan siendo iguales en sustancia: nacer, crecer, alimentarse, hablar, dormir, hacer el amor, enfermar, trabajar, jugar, morir. La comunidad en el equipamiento sensorial y mental, en el sentido común y en la razón, pese a la diferencia espectacular en el resto de herramientas, es la que permite leer a Aristóteles, a Lao-Tsé, al Qohelet autor del Eclesiastés y al del Libro de Job, entenderles y asentir o disentir de ellos. Lo que ellos escribieron tiene su piedra de toque en nuestra posibilidad de comprensión y de lectura cómplice o bien, por el contrario, crítica.

Con diferencias no pequeñas en las experiencias de la vida, el dispositivo de la razón para asimilarlas y elaborarlas ha permanecido el mismo desde Homero y desde el pintor de Altamira hasta el día de hoy. Podríamos perfectamente hablar y entendernos con los creadores de las pinturas rupestres de una manera en que, por el contrario, no podemos conseguirlo con ninguna otra especie animal ahora existente, por cercana que sea a la nuestra. Desde luego, desde los tiempos de los primeros textos védicos y bíblicos hasta nuestros días existe continuidad y no sólo mental: también continuidad objetiva en los respectivos textos —comunidad textual— pese al tiempo transcurrido. Lo que hoy se escribe no es ajeno a lo que nos llega escrito de hace siglos, milenios, en esos textos. Los anhelos y los problemas humanos no han cambiado en esencia desde entonces. Un verso de Emily Dickinson dice bien acerca de esa comunidad textual: en ella, dice, se ha hablado, escrito, acerca de «temas que conciernen a nuestro mutuo espíritu».

Intertextualidad

«Lo que Platón pensó lo podemos pensar nosotros», escribía Emerson (*Essays*, capítulo 1) en 1841. La cuestión es cómo enlazar mental y textualmente con Platón, con el libro del Eclesiastés, con Homero, con textos filosóficos, épicos o religiosos de un pasado remoto.

El enlace es posible porque no hay un «grado cero de la escritura» —dicho sea en la expresión, no en la acepción de Barthes (1967)—, no hay página primera u hoja en blanco para empezar

a escribir. Al igual que el niño empieza a hablar porque otros le hablaron antes y los ha escuchado, así el escritor se dispone a escribir porque otros escribieron antes y porque los ha leído. La imagen de un primer hablante o un primer escritor, sin precedentes, es un mito, como el de Adán y Eva: tampoco hay primer hombre o mujer primera originarios.

No nace el texto —ningún texto— a partir del vacío, de la nada; y no nace sólo desde la mente del escritor, de sus pensamientos privados anteriores. Trae origen siempre de otros textos disponibles en la biblioteca o en la memoria trasmitida de viva voz. Cada texto se genera como agregación y alteración en el corpus textual previo: no en un corpus o biblioteca universal —totalizadora, pero inaccesible—, sí en aquella otra biblioteca y tradición cercana, relativamente reducida, a disposición del escritor, de lectura y escucha propias suyas. Se escribe y se diserta a partir de textos trasmitidos, escritos o hablados, accesibles.

Sólo un mítico —e inexistente— escritor primero, primordial, pudo sentirse como el bíblico Adán, inventando un nombre para cada cosa. Cualquier otro escritor, que no sea ya Adán, cualquier filósofo también, por tanto, escribe no desde la nada o desde el caos, tampoco desde la serie informe de las letras del alfabeto y las voces del diccionario. Lo hace con materia prima no informe, sino ya formada, estructurada; lo hace desde textos preexistentes, desde el pensamiento expresado, en especial, del manifestado por escrito. Quienquiera que se dispone a escribir llega a —y está en— un cosmos textual constituido, preformado, al cual quizá añada algo, rara vez mucho: por lo general, sólo ecos y resonancias, acaso variaciones y combinaciones, las cuales constituirán su contribución singular —de autor— al conocimiento compartido, al patrimonio de la cultura y del saber.

* * *

Los textos están hechos —tejidos— de textos anteriores, explícita o implícitamente incorporados, mencionados o no, entrecomillados acaso. La historia de la escritura es la del entretejimiento de unas obras con otras. Los libros están hechos no sólo de palabras residentes en la lengua común; están formados con piezas —poéticas, narrativas, filosóficas, ideológicas— de su misma textura: unidades de texto. La autoría intelectual, incluso la más original, consiste en gran medida en ejercicio de combinatoria y de bricolaje, a menudo, por cierto, ramplón y

sólo raras veces excelente. Así es en cualquier género. Pero la textura del ensayo y del escrito filosófico, más aún que en otros géneros, es entretejida en grado máximo: tejido, disposición y urdimbre de hilos y retales que le anteceden. El ensayista o filósofo, el «intelectual» moderno, no trabaja a solas en su escritorio. Su tarea de escribir no se cumple en actividad solitaria y sin compañía. Se origina y lleva a cabo como un acto en continuidad, continuación de una extensa secuencia de actos semejantes, nuevo eslabón incorporado a una larga cadena de textos preexistentes. La escritura resultante está hecha de lectura asimilada, consciente o inconscientemente recordada; y justo ahí adquiere solidez y se acredita: merced a su inserción en la correa de transmisión de un corpus textual, cultural e ideológico, que lo hace posible y lo sustenta.

Si el ensayista o el filósofo sólo recogieran juicios, experiencias y observaciones personales, su discurso poseería un valor muy limitado de conocimiento, no mayor que el de un poema, que por otra parte también puede tener alcance cognoscitivo. Ahora bien, en contraste con el poema, uno de cuyos valores yace en la originalidad creativa, los ensayos y la mayor parte de los discursos filosóficos recaban su valor de conocimiento de la red de textos, citados o asimilados, en que se insertan: por tanto, y hasta cierto punto, de su carácter no original. Más todavía: los autores de obras filosóficas y de ensayo suelen servirse de la interpuesta mediación de otros autores para abordar los temas; hablan de la realidad por el rodeo de hablar de otros libros, en una comprometida dependencia de ellos inigualada por ningún otro género de libros. Para ellos vale la reflexión del narrador de *El nombre de la rosa* (cuarto día, tercia) de que «los libros hablan de libros, lo que es casi como si, en un murmullo imperceptible dentro de la biblioteca, hablaran entre sí».

Intertextualidad se llama ahora a ese hecho que no es de ahora, ni sólo de la escritura filosófica o ensayística, pero especialmente visible en ellas y manifiesto, aún más, en el día de hoy, en época de bibliotecas donde sedimentados se alinean cinco siglos de libros impresos.

El enlace y continuidad de un texto con la tradición, con un corpus que le precede, le resta originalidad al autor, mientras ensancha su base de fundamento legitimador y respalda sus aspiraciones de conocimiento objetivo. Aunque siga puntualizando con modestia «así lo veo», «a mi entender», consolida una

potencial validez general gracias a la comunidad en la experiencia humana, la cual, a su vez, se hace patente en la continuidad y el entretejimiento de los textos. Ahí alcanza su completa estatura la máxima, a primera lectura paradójica, de que todo lo que no es tradición es plagio.

Una escritura cómplice y piadosa

¿Por qué leer? Y, ¿por qué hacer uso de lecturas? Se lo pregunta Montaigne y admite lo mucho que ha aprendido en ellas: las ideas de otros le han instruido (2.º, XII, 220). Lamenta, por otro lado, la abundancia de «libros sobre libros». Con ironía hacia otros y sin amargura para consigo mismo, comenta sobre el gremio de los escritores: «no hacemos sino glosarnos unos a otros», «el que llega más alto sólo logra alzarse una brizna sobre los hombros del penúltimo» (3.º, XIII, 328). Alude así a la metáfora de los teólogos medievales cuando decían auparse «como enanos a hombros de gigantes»: de los santos doctores del pasado.

También los humanistas del Renacimiento se aúpan sobre textos del pasado. La novedad renacentista yace en el significado ahora reconocido a los griegos y latinos en pie casi de igualdad con los cristianos. En la madurez última del humanismo, Montaigne subvierte la primacía que los textos cristianos mantenían. Montaigne, que se maneja con el latín, no con el griego, lee a los latinos en su lengua y a los griegos en traducción latina, y siembra los *Essais* de citas por doquier de unos y otros, sin distinción, y asimismo, en medida menor, de escritores de su propio siglo: Bodin y Maquiavelo, entre otros. En los *Ensayos*, por eso, puede darse por fenecida y bien enterrada la escolástica, a la vez que crecidos, y no sólo renacidos, los clásicos griegos y latinos. En una singladura desconocida por los humanistas, Erasmo, Moro o Vives, a la tradición bíblica y teológica (con la excepción del capítulo XII en el volumen 2.º), la relega casi por entero a la ignorancia. Los *Ensayos* ignoran también del todo el Concilio de Trento, recién celebrado, y que precisamente ha fijado el canon de las Sagradas Escrituras y su traducción oficial al latín, la versión Vulgata. En su viaje por Italia, pasa Montaigne por la ciudad de Trento y en su diario de viaje ni siquiera menciona el Concilio que acaba de celebrarse allí. Montaigne es así en Occidente el primer pensador de una edad no sin Dios, mas sí sin Biblia.

Los escolásticos solían introducir los temas y las cuestiones disputadas con alguna sentencia bíblica. Montaigne lo hace con sentencias de la antigüedad precristiana. Las toma como cabo de donde tirar para desenredar la madeja de la cuestión objeto del ensayo. Así discurre uno de sus más célebres comienzos: «Dice Cicerón que filosofar no es sino prepararse a morir» (1.º, XX, 125), una idea, se sabe, ya socrática, en *Fedón*. Igualmente, para introducir la reflexión sobre lo incierto de los juicios humanos, toma un verso de Homero, del cual extrae la máxima de que sobre cualquier asunto cabe hablar en pro o en contra (1.º, XLVII, 345), tesis esta que recoge de Pirrón: «No hay razón que no tenga otra contraria» (2.º, XIV, 338). A menudo el ensayo y el título se consagran a un autor o a una sentencia suya: «Consideraciones sobre Cicerón» (1.º, XL, 313), «De Demócrito y Heráclito» (1.º, L, 318), «Una frase de César» (1.º, LIII, 377), «Sobre unos versos de Virgilio» (3.º, V, 65), «Defensa de Séneca y Plutarco» (2.º, XXXII, 457), sus dos autores favoritos, de quienes dice beber sin cesar una y otra vez (2.º, XXVI, 199).

A los así citados agradece Montaigne la ayuda que le han prestado a su vejez y a su propio libro, formado con «retazos» de ellos. Egregias figuras del pasado, no sólo en sus escritos, también no pocas veces en su vida y sus acciones, pueblan los *Ensayos*. El principal material de construcción de la obra lo constituyen, en suma, hechos y escritos de la antigüedad grecolatina, dispuestos a manera de mosaico, donde el arte de ensayar consiste en ensamblar piezas extraídas de la tradición disponible.

Montaigne aduce una razón para la abundancia de las citas: «hago que otros digan lo que yo no puedo decir tan bien». Casi siempre lo hace mencionando de manera expresa, pero tampoco se siente obligado a ello: «de las razones e ideas que trasplanto a mi solar y que confundo con las mías a veces he omitido a sabiendas el autor» (2.º, X, 93). Resulta de ahí un mosaico, una marquetería de textos, lo reconoce (3.º, IX, 207), o bien, en otra imagen, «un amasijo de flores ajenas» (3.º, XII, 314), expresión que anticipa un título, *De jardines ajenos*, de Bioy Casares (1997). Estas flores, por otra parte, son asimismo semillero: los *Ensayos*, así lo cree Montaigne, llevan consigo semillas (1.º, XL, 316). Los ensayos nacen en desarrollo de ideas germinadas anteriormente, por las que el ensayista se deja polinizar, mientras, a su vez, difunde polen para fecundar a lectores y a otros escritores del futuro.

* * *

Lo que no se declara como tradicional, ya escrito por otros y acogido ahora, traducido o transmitido por buenas razones, suele resultar ser plagio. Es más, la confianza en el propio genio o ingenio ayuda a sentirse dispensado del prurito de mostrarse original. Contra el afán de originalidad militó Goethe; y en sus cuadernos recoge y escribe por igual lo suyo propio y lo que se apropiaba de otros. Militó asimismo Valéry (1957): «Nada tan original, nada tan uno mismo como nutrirse de los otros... Es preciso digerirlos. El león está hecho de cordero asimilado». No es ésta, sin embargo, la mejor metáfora; hay otras preferibles. No se trata de actividad depredadora, ni de fagocitosis —aunque en castellano resulta tentador el juego idiomático de que «citar» está dentro de «fago-citar»—, sino de gesto amistoso, de complicidad y afinidades electivas. Julio Cortázar ofrece una justificación cordial, cercana a la ternura: «cito tanto porque me gusta tener cerca a todos mis amigos». También Barthes (1993, p. 18) anuncia que va a citar para saludar a amigos: «Las referencias no son de autoridad sino de amistad. No invoco garantías, evoco solamente, al modo de un saludo al pasar». Y cabe aún añadir otras buenas razones: se cita para recordar las raíces, para hacer saber y comprender de dónde viene uno. Si no sabemos bien dónde estamos y a dónde vamos, sepamos, al menos, de dónde venimos. Se genera de ese modo una escritura que, al citar e incorporar, cultiva la cómplice amistad no sólo del lector, también, y ante todo, de aquellos de quienes se ha nutrido y en quienes ha aprendido el escritor.

El romanticismo, ¿y cómo no en su fiebre de originalidad?, amonesta en contra. Cita Norman Brown (1994, p. 17) a Walt Whitman: «No tomarás de segunda mano, no mirarás con los ojos de los muertos, ni te alimentarás de los espectros de los libros». Con ello, pues, se contradice, ya que toma de segunda mano. No es eso, sin embargo. Es nutrirse del cuerpo y de la sangre de los libros y contemplar la realidad instruido por ellos; y no en alimento o préstamo de segunda mano, sino con los ojos —además de los propios— de aquellos que siguen hoy tan vivos como en el tiempo de su vida física. En la mirada de ese modo enriquecida, multiplicada, corrobora su acierto el juicio de Comte: que la sociedad está compuesta no sólo por los vivos, sino también por los que ya murieron. En la sociedad del conocimiento y en la sabiduría, también los muertos votan.

* * *

En el modelo de Montaigne, no hay sabiduría sin aportación de experiencias propias del escritor: de aquello que ha vivido o ha visto a lo largo de su vida. La experiencia personal ocupa el polo subjetivo de esa escritura. Pero tampoco hay sabiduría sin lectura e interpretación de escritos clásicos o precursores, del legado textual patrimonio de la humanidad. Contrapuesto y complementario afluente al saber, junto con la experiencia, lo constituyen las lecturas y las apropiaciones de ellas. Este complemento hace que el sujeto así escribiente, el yo, aunque siempre en el centro —o, más bien, en el lugar de observación, de perspectiva— quede trascendido, dejado atrás, más allá de su inicial posición que de otro modo sería egocéntrica tan sólo. Por la alegación de textos ajenos el escritor sale de sí mismo y enlaza con multitud de antecesores. Las lecturas le sirven para interpretar sus experiencias, sus observaciones, mientras éstas, a su vez, le valen para entender, sopesar, valorar las lecturas. La escritura entonces resultante no es ya sólo escritura del yo; lo es también del «nosotros», de un nosotros donde están asimismo los autores que se traen a cuento. El conocimiento así construido podría incluso calificarse de libresco si no fuera porque se halla personalmente asimilado y porque al propio tiempo es conocimiento vital, existencial: un saber caracterizado por el uso conjunto de lecturas y de experiencias personales.

Los *Essais* constituyen, desde luego, expresión de pensamientos personales de Montaigne, de conocimiento de sí mismo a partir de sí mismo —escritura del yo, por consiguiente—, pero de un pensar y un saber que compartieron y trasmitieron otros muchos, escritura, en consecuencia, de un «nosotros», que ha ido creciendo desde los tiempos bíblicos y homéricos, y cuyo último eslabón por el momento lo representa él mismo.

Lo realmente innovador en Montaigne no es el recurso a escritores de la antigüedad ajenos al cristianismo. Esto lo venían haciendo con profusión renacentistas y humanistas, e incluso, más parcos, los escolásticos, que hicieron de Aristóteles un doctor laico de la Iglesia. Los propios Cicerón y Séneca fueron, por su parte, escasamente originales, plagiarios incluso, como algunos historiadores implacables se complacen en resaltar. Lo realmente novedoso en Montaigne, inédito hasta entonces, aparte de marginar la tradición bíblica, es el modo de citar, equiparándose con los escritores aducidos. Acude él a los clásicos, mas no a la manera en que los escolásticos y todavía los humanistas recurrían a la Biblia y a los santos o laicos doctores. No los invoca

como a una escritura sagrada o canónica de autoridad incuestionable para establecer infalible doctrina. Los menciona en guiño cómplice, en exhibición de credenciales a favor de lo que afirma él mismo por su propia cuenta y riesgo. Son para él autores respetados, no sagrados: humanos, no divinos; sólo autores y no, en forma alguna, autoridades o garantías respecto a la verdad y al acierto. Montaigne se coloca al lado de los antiguos como quien lo hace con sus pares, sus iguales, no por encima de ellos, pero tampoco por debajo: junto con ellos, hombro con hombro, codo con codo, sin rebajarse en altura. El giro «a mi parecer» en los *Ensayos* es siempre «a nuestro parecer»; y el «yo pienso» —el futuro quicio de Descartes en un yo abstracto— es un «pensamos», un «nosotros» bien concreto, el del ensayista y sus predecesores invocados.

Montaigne otorga carta de naturaleza a un nuevo uso de las fuentes y de las citas textuales, traídas para complicidad y solidaridad con el escritor pretérito. Mientras se hace responsable de sus propias opiniones, arrima a ellas el ascua de la tradición, en giros de este corte: «por mi parte creo y Sócrates así lo dice...», «en opinión de Sócrates y en la mía...» (2.º, XII, 245). Y con la mayor llaneza: «La verdad y la razón son patrimonio de todos, y ambas pertenecen por igual al que habló antes y al que habla después. Tanto monta decir según el parecer de Platón que según el mío, pues los dos vemos y entendemos de igual modo» (1.º, XXVI, 206).

Los teólogos medievales decían caminar como enanos a lomos de gigantes sobre las altas espaldas de los Padres de la Iglesia. Montaigne no invoca una alta paternidad, ni tampoco se considera enano encaramado a lomos de otros: se considera a la altura de ellos, se permite tomarles de igual a igual, a conciencia de parecer audaz al igualarse a ellos (1.º, XXVI, 201). Explícita o latente, la estructura de su mención de otros autores no da lugar a engaño. Expresiones suyas como «dice / escribe / sostiene Séneca (u otro) que...», equivalen, en realidad, a «Séneca y yo mismo decimos / pensamos / sostenemos que...». Tal es la peculiar estructura gramatical —y también retórica e ideológica— de este modo de escribir, donde el autor se mide y se codea con el resto de quienes han escrito sobre el mundo, a la vez que los alega en refrendo de su propia credibilidad.

En ese enfoque el escritor no puede permitirse desdeñar el legado cultural e intelectual, desde donde crece: los predeceso-

res que trae a colación, tal vez a discusión. No puede separarse de ellos desenfadadamente o, mucho menos, con acritud. Si alguna vez se aparta, es con exquisita delicadeza, con reconocimiento y hasta con piedad. De un historiador contemporáneo suyo comenta Montaigne con la mayor finura: «no es lo bastante su crédito como para quitarnos la libertad de contradecirlo» (1.º, XXVII, 239). El ensayista no se permite tampoco oponer belicosamente unos testigos a otros. Para separarse de un dicho de Plutarco y alinearse, en cambio, con Terencio, en vez de contradecirle a aquél de forma abrupta, Montaigne escribe en el modo más considerado: «a mi entender puede amplificarse el dicho de Plutarco...». Prefiere amplificar antes que —y en vez de— contradecir.

El ensayo es una forma de pensamiento guiada por la «pietas», la piedad, en el sentido romano, pensamiento que no arrasa el pasado, antes bien, lo respeta hasta la veneración, incluso cuando se aparta de él.

* * *

La tradición ensayante corresponde a una idea de la filosofía —y la sabiduría— como conversación no interrumpida (Rorty, 1991), donde las voces se escuchan con respeto. Se escribe en el curso de una conversación de la que se guarda constancia por escrito. El filósofo así posicionado escribe para que no cese, no se rompa, esa conversación; y escribe desde el convencimiento de que para conocer la naturaleza humana hace falta contar también con experiencias distintas de la actual, lo más distintas posible de la propia, lejanas en el tiempo o en el espacio. Los que han vivido y escrito en otro tiempo, otra cultura, sirven de piedra de toque, de contraste; y, desde esta convicción, también ellos cuentan y votan en el universal incierto referendo de «así es la vida».

En el sosiego de la conversación no se aspira a la polémica; se es piadoso aun en medio de la crítica. «Todo refutar es necio» escribió Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*. Emerge así un estilo específico de escritura, de filosofía, que piensa junto con otros y no contra otros: una filosofía desde la «pietas», que conoce y practica la que Zambrano (1989, p. 128) ha llamado «razón edificante». Es filosofía que difiere, de extremo a extremo, de las escrituras del «no», de la discontinuidad y la ruptura, filosofías del inicio radical, de Descartes a Derrida, que encarnan por su parte —sea dicho sin connotación mo-

ral— la «impiedad» demoledora del pensamiento en ruptura beligerante con el pasado.

Biblioteca y escritorio

En los inicios de la Edad Moderna, Montaigne ocupa una posición excepcional. Asimiló sus lecturas en medida nada común. Sin exageración cabe decir que, mejor que ningún otro, en él se recupera toda la sabiduría clásica que merecía pasar a su tiempo y a la posteridad. De su biblioteca esa sabiduría pasó, desde luego, directamente a su escritorio y a su obra. Por otro lado, por su manera de abordar el nuevo paisaje y universo ideológico —y no sólo físico— del siglo XVI, su obra es seminal, un semillero de ideas para la modernidad. No exageró al presumir que su obra llevaba consigo semillas: las trae y las transporta, no sólo vivas, también enriquecidas. En eso puede muy bien decirse que la modernidad —y hasta lo posmoderno— se encuentra ya en Montaigne, en él mejor que en Descartes. Más que éste, Montaigne sirve de enlace entre la filosofía anterior al cristianismo y el inicio, como de nuevas, de la moderna filosofía.

* * *

Al poeta moderno, que seguramente escribe alguna vez también en casa, gusta imaginarle escribiendo al aire libre o tal vez en el acogedor café o casino donde luego conversará con otros artistas contertulios. El científico suele tomar notas —quizá no escribir informes— en sus lugares de trabajo: el laboratorio, el observatorio, el yacimiento geológico o arqueológico, el bosque o el campo, las rocas terrestres o marinas. Al ensayista o filósofo le imaginamos en el silencio y la soledad de su escritorio, ahora tal vez delante del ordenador, pero siempre rodeado de libros, no muchos, unos pocos, bien escogidos; le vemos contemplando la vida a través de la lente de los libros que le asisten. El escritorio rodeado de una selecta biblioteca es al ensayista y al filósofo lo que el observatorio al astrónomo y el laboratorio al investigador moderno. Es su propio laboratorio o taller de artesanía del conocimiento: lugar donde intenta describir la vida y el mundo humano, tratando de ser no sólo escribiente, sino escribano y notario de ese mundo.

El escritorio de donde salen los libros de ensayo y de filosofía no es ya el *scriptorium* de los copistas del monasterio medieval, los cuales reproducían a la letra los volúmenes de la biblioteca. Aunque también él reproduzca de otros libros, estamos ahora en tiempos de imprenta y no hace falta copiar. Su mesa de trabajo se halla desde luego flanqueada por libros, circundada por una pequeña o no tan pequeña biblioteca, con la cual se conecta el texto que ahora escribe, pero en modo del todo diferente al del copista. El ensayista toma, aunque no en reproducción, otros libros a su alcance, los cuales a su vez habían hecho otro tanto en una cadena interminable que, sin embargo, además, remite, y de manera pertinaz, más allá de la biblioteca, a la realidad de las cosas, a la descripción del mundo.

Al ensayista o filósofo le imaginamos entre libros, mas no como erudito de biblioteca. Ha habido, de Lessing a Bataille y a Borges, filósofos —o ensayistas o intelectuales— estudiosos de biblioteca o al frente de bibliotecas, a veces grandes bibliotecas. No por ello se han convertido en meros estudiosos bibliotecarios. Una filosofía ensayante, bien nutrida de lecturas, no se parece en nada a un saber sólo erudito; antes bien, precisamente comienza donde la erudición acaba. No se trata en ella de leer muchos libros, todos los escritos, a ser posible, sobre una materia. La erudición y la bibliografía exhaustiva asfixian al conocimiento. Al filósofo ensayante hay que buscarle, por eso, no tanto en la gran biblioteca, cuanto en su escritorio privado, retirado allí, como Montaigne en la torre de su mansión, con algunos libros escogidos, no muchos: asistido de unos «pocos, pero doctos libros juntos», como recita un endecasílabo de Quevedo.

Erasmo disponía de unos 500 libros; Montaigne, de cerca de un millar, de los que parece haberse llevado consigo menos de 300 para aislarse con ellos en la tercera planta de la torre —todavía hoy visitable— de su castillo. Se complace Montaigne en lo que considera una modesta biblioteca rural, ciertamente modesta por comparación con los 14.000 volúmenes de que disponía por entonces Felipe II en El Escorial, o incluso con los 3.000 que poseería luego Montesquieu, pero más amplia que cualquier biblioteca monástica antes de la imprenta, que rara vez superaba los 200 manuscritos. La imprenta ha hecho posible que un solo estudioso cuente con miles de volúmenes. Las bibliotecas en el siglo XVI, con todo, siguen siendo de reducidas dimensiones: en unos centenares de libros encerraban toda la sabiduría

antigua y moderna. La sabiduría grecolatina entera se encontraba en la biblioteca de Montaigne; y por eso puede él asimilarla y trasladarla.

Ni siquiera 100 libros le son precisos en su trabajo cotidiano al ensayista. Muy selectivo en sus lecturas, en la tarea de medirse con ellas, el listón de referencia del ensayista suele ser alto, muy alto, no en cantidad, en calidad. Cuanto mayor sea la altura de los autores leídos, con los cuales se mida, a tanto más podrá él aspirar. Montaigne y algunos pocos sobrepasarán el listón de los autores leídos, admirados, asimilados. Pero, por encima o por debajo de sus propias lecturas, el ensayista es siempre selectivo en ellas; y lo es, todavía más, en el colmo, en las citas y préstamos textuales, no numerosos y, desde luego, no exhaustivos: citas y préstamos que precisamente constituyen el modo de incorporación de lo leído, de la biblioteca, al escritorio, a lo que ahora está escribiendo.

* * *

La lección magistral ante una audiencia es a menudo lectura de uno o varios libros. El maestro medieval lee en voz alta las páginas de un códice, a veces del libro por excelencia, de la Biblia. El maestro renacentista tiene otras preferencias de lectura: recita a Homero, Virgilio, Horacio, a poetas de la antigüedad precristiana; lee, cita y comenta a filósofos e historiadores griegos y latinos. Su discurso es —o comienza por ser— lectura, «lectio», a veces «prae-lectio»: exposición previa antes de leer él mismo en voz alta o de que lean los discípulos en lectura silenciosa de estudio. Es otras veces «post-lectio», comentario tras haber leído maestro y discípulos. En la exposición por escrito, es escritura antes o después de que los destinatarios de la misma hayan leído otros textos reputados venerables y esenciales.

Hay un género de escritura que comienza por ser lectura de textos anteriores, aunque no lectura simple y lineal del primer al último párrafo: más bien, relectura selectiva y antológica. El escritor de este género, al igual que el maestro lector, escoge lo que lee, selecciona unos libros y no otros, unos pasajes y no otros; y los recorre en un determinado orden, el que sirve a sus intereses, no el mismo orden de cada libro elegido y comentado.

Lo que en la enseñanza oral es, en latín, «lectio», en castellano comprende tanto «lección» como «lectura». El inglés mantiene la raíz latina al llamar «lectura» a cierta clase de disertación o

conferencia y «lecturer» al conferenciante. El alemán discurre en ese mismo espacio semántico —aunque al margen de aquella raíz— al denominar «Vorlesung», pre-lección o pre-lectura, a la exposición en una conferencia o en un curso magistral. Es una actividad que puede igualmente realizarse por escrito: en libros que son «lectio», «lectura», «Vorlesung». No pocas veces, además, lo que el ensayista escribe constituye trascripción o nueva redacción de lo que de viva voz pronunció anteriormente en una conferencia. Por eso, algunos ensayos, los de Ortega entre otros, tienen todo el aspecto de una alocución a una audiencia. Al lector se le tiene presente cual si estuviera delante, físicamente presente y en atenta escucha.

La lectura y la lección

El ensayo es una variedad de «lectio» y el ensayista de «lecturer». Montaigne era un «lector»: escribe al hilo de la lectura de unos predecesores. Su escritura nace de la lectura de escritores latinos y griegos según el modelo instaurado por los renacentistas, aunque con vuelo propio independiente, en cadena metódica de transmisión y tradición de textos, tradición que no sólo precede al ensayista, también le seguirá. Una vez que haya escrito en enlace con antecesores, pasa él mismo a la condición de autor leído, de predecesor de aquellos otros que escribirán más adelante. Cuando Montaigne sea, a su vez, leído —y ya Descartes y Pascal serán lectores suyos (cf. Brunschvicg, 1944)—, sus textos valdrán de invitación a proceder de igual manera: leerle, citarle, comentarle, aun sin necesidad de nombrarle.

Leer a Montaigne, volver a escribir su texto, al igual que él hizo con los clásicos, constituye ejercicio de «lectura», que es, a su vez, una forma de ensayar. Resulta instructivo observar, en ejemplo, qué sucede con Montaigne cuando pasa de lector-escritor ensayante a texto-objeto leído, sobre el cual ensaya otro autor: un ejercicio realizado, entre tantos otros, por Merleau-Ponty, filósofo y aquí «lecturer», en su *Lectura de Montaigne*.

Puesto en faena —modesta faena— de «lecturer», selecciona Merleau-Ponty algunos fragmentos del tercer libro de los *Essais* y los lee, los glosa, exactamente igual que haría un lector de viva voz o un conferenciante ante una audiencia. No es que en su disertación introduzca referencias o fragmentos de Montaigne.

Realmente se limita a marcar el original de Montaigne con tipografía cursiva para distinguirlo de los párrafos que introduce de su cosecha, los de Merleau-Ponty, entremezclados los unos con los otros. Los párrafos supuestamente propios, así insertos, ¿lo son en verdad?, ¿son en exclusiva suyos? En realidad también ellos son glosas, paráfrasis, resumen, expansión, trabazón, disposición en otro orden, de Montaigne: lectura empática, simpatizante con él, según acostumbra a hacer el ensayista, aunque, por otra parte, lectura no parasitaria, sin abdicar de la responsabilidad propia, la de Merleau-Ponty, profesor y filósofo. Esa *Lectura* así trenzada pertenece, pues, de forma indisociable, a la vez a Montaigne y a Merleau-Ponty.

En apariencia el ensayista, el escritor/lector, se esconde y desaparece tras el predecesor leído y comentado. Pero no escurre el bulto a la responsabilidad propia. Cuando incorpora a Séneca, Montaigne dice y sostiene él mismo lo que dice y sostiene Séneca: no exactamente lo mismo, no de manera mimética; sí con variantes, con modificaciones, que son recreaciones. Merleau-Ponty dice y sostiene no menos —con semejanza y alteración iguales— lo que lee en Montaigne y vuelve a escribir por cuenta propia.

Tiene el ensayista una manera original de decir «así es»: la manera de un «así lo veo» que refleja observaciones suyas personales a la vez que un «así lo leo», así leo lo que han escrito y dicho otros. No se descarga, pues, de responsabilidad al enjuiciar el mundo: al tiempo que lee, cita y comenta, se involucra en un «así lo entiendo yo también».

* * *

La relación más simple, unilineal, de la «lectura» o «lectio» consiste en que el autor ha leído y luego escribe a partir de otro único autor. Rara vez sucede así sólo, sin embargo. Lo habitual es una relación más compleja, plural, y atando muchos cabos. El lector ensayista toma de aquí y de allá en la biblioteca; y con variados textos en la mano, tras haberlos leído, interpretado, comprendido, diserta sobre algún ámbito temático. Cada texto de ensayo queda entonces alineado, articulado, como un nuevo eslabón en la cadena de escritura.

Existen buenas razones para escribir de esa manera. En los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, al prolongar a Locke para luego distanciarse de él, Leibniz lo justifica: «resulta menos fatigoso seguir el hilo de un buen autor que trabajar to-

talmente por cuenta propia [...], aportar algo a lo ya escrito por él siempre es más fácil que empezar desde el principio».

* * *

Libertad, naturaleza, persona, resurrección: son temas, todos ellos, de horizonte filosófico, de amplitud no fácilmente abarcable, y no de vida cotidiana. ¿Cómo habérselas con ellos?, ¿cómo aprehenderlos?, ¿cómo hablar o escribir acerca de ellos? Lo más sencillo y también lo más honrado es hacerlo en estilo de profesor, de «lecturer» que, a manera de un cicerone culto, mientras recorre la biblioteca, va diciendo: «lean ustedes aquí a Freud y ahora a Locke, abramos este libro por tal página, comparemos, contrastemos uno con otro y con tales otros, tratemos de entender tras haber leído y meditado». Norman Brown se ha movido así en *Love's body*, texto mosaico de selección de otros textos, desde Platón y la Biblia hasta el psicoanálisis y la antropología cultural.

Ha compuesto Brown (1966) su obra sin aires de presumir aportar nada nuevo, sólo dar claves, enseñar a leer a los clásicos y a unos pocos modernos que se van haciendo clásicos. Reúne autores leídos desde hace siglos y los científicos sociales de ayer mismo; trata de concertar lo búdico y lo bíblico, Oriente y Occidente, antropología filosófica y psicoanálisis. Los quiebra en teselas y luego los reúne para formar un mosaico de textos escogidos.

En visita guiada, orientadora, deambula Brown por una biblioteca amplia, bien surtida. Pasa de largo, sin embargo, ante no pocas estanterías de la avenida principal. Dime a quien citas y te diré quién eres... No es inocencia ni descuido que en su selectivo recorrido se echen de menos algunos imprescindibles nombres —Hegel y Heidegger, entre otros— solamente olvidables con premeditación: no le interesan y no trata de polemizar tampoco.

La escritura en confección de «lectura» tiene el aire de asumirlo todo, la biblioteca entera de la tradición, y no ocuparse en refutar a nadie. No todo, empero, es asumido. Hay un arte difícil de entresacar, leer y entretejer textos escogidos de la biblioteca personal, en lectura y selección regida por afinidades electivas, también poliédricas, orientadas en distintas direcciones, eclécticas a veces, aunque dejando siempre claro el sentido y dirección en que discurre el maestro e invita a otras lecturas. En educada forma, el escritor en ese formato excluye —más que refuta— por simple omisión, sin necesidad de repudiar o criticar con expresas palabras.

La composición textual en mosaico pide no una lectura unívoca; antes bien, autoriza lecturas varias, divergentes. Basta, sin embargo, seguir con atención cómo se desliza el escritor por la biblioteca para advertir una clara trayectoria e incluso una meta hacia la cual sus pasos se encaminan. En el borde penúltimo del recorrido por el laberinto de textos ajenos, traídos a cuento, restalla una imperiosa exhortación lacónica de Brown, sólo suya, tal vez la única propiamente suya, sin apoyo en precursores: «Durmientes, ¡despertad!» (*op. cit.*, p. 255). Y la «Nada» del capítulo final, con la máxima emblemática de que «el resto es silencio», es una nada de silenciamiento, que corresponde al momento posterior a haber hablado, haber escrito. Son las palabras últimas del príncipe Hamlet. Junto con la clara referencia a ellas, hay implícito un referente no menor, el de Govinda o Buda —el «despierto»—, el de un misticismo sea tibetano, o bien hindú, o cristiano, que sentencia para concluir: «el santo perfecto es llamado "Muni", el silente», el silencioso (p. 266).

Desde cualquier alto hito de las escrituras mayores arranca, breve y directa, una senda de regreso hacia el silencio. También Wittgenstein concluye el *Tractatus* con la invitación a callarse ante aquello de lo que no se puede hablar.

* * *

Más que ningún otro escritor, más que el novelista o el poeta, el ensayista es criatura de los libros que ha leído: su pensamiento, su cerebro, está hecho de libros, de lecturas escogidas. No hay que pedirle originalidad, salvo en la disposición de las lecturas asimiladas, no mera adición o encadenamiento de éstas. En ocasiones, sin embargo, por encima del valor de esa disposición, de la cuidada selección de material preexistente, algunos ensayistas consiguen potenciar lo asimilado y encender, pues, esa chispa original que alumbra ideas de veras nuevas y dignas de perdurar. Por eso, el «lecturer», el escritor-lector, no siempre desaparece con su tiempo o con la generación de sus primeros lectores inmediatos. A veces se incorpora él mismo al canon, al escogido conjunto esencial de los textos que comenta, en pie de igualdad con ellos, sin quedarse en mero epígono. Ha sucedido así desde Montaigne, en igualdad ahora con sus admirados Plutarco, Séneca o Lucrecio, hasta Merleau-Ponty, Norman Brown y otros contemporáneos, que se han hecho tan indispensables como aquellos a cuya lectura inician. Es más, a veces filósofos

posteriores se alzan por encima de aquellos a quienes leyeron y admiraron, trascienden a esos predecesores para ellos necesarios y, sin embargo, luego olvidados, innecesarios ya, no vivos. Otras veces, las más, sucede al contrario: el comentarista posterior se hace innecesario, ocioso; una vez que ha señalado algunos volúmenes o páginas en la biblioteca, su mediación deviene superflua y se sumerge en el olvido.

Bien puede, por eso, sostenerse que la historia de la filosofía, seguramente no toda ella, mas sí una buena parte, no pasa de ser un conjunto de notas al pie de las obras de Platón, en cuyos *Diálogos* se hallan realmente por primera vez, en semilla, todos los temas —o casi— que después han interesado a los filósofos. A sabiendas de ello, sin embargo, el filósofo moderno considera que esas notas al pie o en el margen de obras no perecederas, las de Platón y algunos otros, no son irrelevantes, antes bien, por el contrario, constituyen indispensable aportación a la vitalidad del pensamiento.

A medida que la biblioteca crece, resulta más y más difícil añadirle un libro o una página en verdad indispensables. Las añadiduras, con el tiempo y cada vez más, aparecen como variaciones sobre textos ya existentes, recreaciones, y no, o apenas, creaciones. Por otro lado, en la medida en que no aporten algo sustancial, lo que el lector llano necesita no es tanto un nuevo autor, cuanto un traductor, un intérprete o una guía de la biblioteca.

Los libros indispensables, ¿están ya escritos todos? Aunque así fuera, incluso entonces, merecen volver a ser escritos de nuevo, traducidos, comentados, recreados. Tal vez Merleau-Ponty no añade mucho a Montaigne, ni tampoco éste a la reducida biblioteca en latín que tenía a su alcance; pero cada uno ha acercado a su respectivo antecesor a los lectores de su propio siglo. Tarea primera del lector/escritor —intelectual, ensayista, filósofo, maestro— en cada generación, en cada lengua viva, ante cada círculo de posibles lectores, es guiar en la biblioteca, hacer de mediador, entregar a otros lo que él mismo ha recibido, filtrado ahora por el tamiz de su entendimiento crítico y modificado tanto por su propio estudio como por su experiencia de la vida.

* * *

En una sociedad —no tan lejana, hace medio milenio— de escasos ejemplares de libros, todavía podían éstos ser contemplados, leídos y enseñados como sacros, escritos o inspirados

por un dios menor o mayor. La nuestra, sin embargo, es una cultura de innumerables librerías y de inabarcables bibliotecas. En ella el ensayista no pasa de ser eslabón —casi siempre, además, menor y prescindible— de una extensa cadena de escritores, enlazado con quienes escribieron antes, pero asimismo con los que habrán de escribir después: uno más en una larga serie. Por otra parte, en la cadena no hay eslabón primero; no hay prototexto o protoautor. Cada autor, aunque no sea secundario, va segundo respecto a algún otro que escribió primero. Y, por eso, en cada nuevo texto hay palingenesia: regeneración de lo antes escrito, tal vez olvidado, inaccesible para muchos.

En la articulación y enlace de unos textos con otros, cada ensayo representa un fragmento limitado de un ilimitado ensayo residente en la biblioteca universal. En ese enlace la historia del ensayo lleva consigo un criterio de discernimiento, el de la supervivencia a largo plazo: vale lo que sobrevive a la prueba de fuego del paso de muchas generaciones. Nos vienen de antiguo sentencias densas, que dan que pensar, sea que filosofar es aprender a morir o que el saber comienza por conocerse a uno mismo. Aunque una y otra sentencia hayan sido contestadas, las propias réplicas suscitadas reconocen haber en ellas una porción de verdad no desdeñable. La historia del ensayo es entonces una historia no de la verdad, mas sí de los intentos de aproximarse a ella.

Ya escrito, ya leído

En un anacronismo más entre los muchos que de forma deliberada comete Roa Bastos en *Vigilia del Almirante*, coloca este posmoderno pensamiento en la mente de Colón: «Todo es remembranza. No se inventa nada. Sólo pequeñísimas variaciones de lo ya dicho, acontecido y escrito». No es idea posmoderna tan sólo, sin embargo.

Comenzó por ser experiencia y hastío de poetas antes que de intelectuales y filósofos. Lo expresaba Pavese en su diario (26-1-1938): «todo está escrito». Rimbaud lo decía en un triple «bastante» o, más bien, «¡basta!» en las *Iluminaciones*: «assez vu..., assez eu..., assez connu», visto, poseído, conocido ya bastante, ya en exceso. Pudo añadir: ¡suficiente, demasiado, ya leído! Lo había dicho el Fausto de Goethe, quien había leído y conocido casi todo. Y Mallarmé: «¿Qué le vamos a hacer? La carne es tris-

te. Y tengo leídos ya todos los libros». Lo tenía anticipado asimismo Schopenhauer, citando a su vez a un poeta, a Byron: «El árbol de la ciencia ha sido deshojado. Todo es conocido».

Para quien haya sido lector empedernido, una vez leído lo esencial, como único sensato plan «de vita beata», feliz vida, queda el de Gil de Biedma: «No leer, no sufrir, no escribir, no pagar cuentas, y vivir como un noble arruinado entre las ruinas de mi inteligencia».

* * *

La sensibilidad romántica necesitaba y postulaba la endiosada inspiración y la creación absoluta en todas las artes, no sólo en poesía, asimismo en la prosa literaria. Veía a la obra, al texto, como singular, impar, sin precedentes; y al autor, a semejanza del artista, le veía con perfiles de divinidad creadora que desde la nada hace surgir un universo de inteligencia y de belleza. El intelectual moderno, sin embargo, no se ajusta a perfil tan ambicioso; no da el perfil romántico de un creador a partir del vacío, si acaso, el de un demiurgo artesanal que practica el bricolaje con materiales traídos de otras construcciones, a los que acopla en combinaciones todavía no intentadas.

La urdimbre intertextual —el texto teselado gracias a préstamos ideológicos— da al traste con el concepto romántico de la escritura y de la filosofía. En una edad postromántica, tanto el escritor como el lector son sabedores de haberse agudizado una situación, por otra parte, no tan sólo de hoy: la existencia de una ingente biblioteca previa a la incorporación de cualquier nuevo libro. Escritor y lector saben que viven en un mundo hiper-escriturado, en un hipermercado de libros —por no hablar de la «red» por antonomasia, la de las páginas web— imposible de recorrer, de leer. La biblioteca se ha hecho inabarcable, mientras, por otra parte, en ella probablemente está ya escrito todo. Acaso cualquier nuevo renglón que ahora se escriba resulte redundante. A poco que se tenga ya leído, las ferias e hipermercados editoriales no deparan muchas sorpresas o novedades dignas de atención. Bajo envases o marcas diferentes, embotellado, enlatado o congelado, en el «hiper» del libro parece haber aproximadamente lo de siempre, poco o nada nuevo bajo el sol, poco o nada nuevo por lo menos —hay quien sostiene— desde finales del siglo XIX.

En 1960 un grupo de jóvenes airados o iracundos —Doris Lessing, Colin Wilson, John Osborne, entre otros— coincidía en

un *Manifiesto,*[1] donde en resumidas cuentas, aunque cada cual por su cuenta, se proclamaba que el siglo XX había perdido las nobles causas y la potencia creadora del XIX, limitándose a vivir de las rentas de éste.

La percepción de aquellos jóvenes de entonces ha venido años después a devenir percepción dominante. No es sólo ya la melancólica impresión del «déjà vu», que aquí es asimismo «déjà lu», ya leído porque ya escrito. Es el tedio y el agobio en el desván de las ideas viejas que se siguen amontonando sobre nuestras cabezas.

Quizá todo está escrito. Quizá todas las historias imaginables están ya contadas en Homero o en el *Decamerón,* y todas las ideas están alumbradas desde los *Diálogos* platónicos y el corpus aristotélico, obras, todas ellas, seminales, aunque no sagradas. El ensayista lo sabe; sabe perfectamente que no es posible inventar la sopa de ajo, ni descubrir mediterráneos. Aun entonces, no es obligatorio el tedio, ni tampoco el silenciamiento de la palabra y de la escritura; queda la variación, el juego, el calidoscopio de los pensamientos.

* * *

Algunas teorías acerca de la cultura occidental son conjeturas sobre la extenuación de esta cultura, al igual que algunas teorías modernas de la religión lo son de su progresiva desaparición. Su tema dominante es que la filosofía, el pensamiento, la cultura presentan signos inequívocos de decadencia, de fin de partida y, como mucho, de ajuste de cuentas con lo que hay y lo que hubo: con lo ya sabido, inventariado.

Habían empezado poetas por decirlo y así expresar el hastío: no hay nada nuevo que leer. Vino enseguida la expresión no ya poética, antes al contrario, sólo prosaica, de esa conciencia. Del agotamiento de la cultura y pensamiento modernos se viene disertando en prosa desde hace casi un siglo, desde Spengler y su diagnóstico, en 1917, sobre *La decadencia de Occidente*: a esta cultura la sentenciaba exhausta y acabada. A comienzos de los años sesenta, Arnold Gehlen (1963, p. 321) volvía a la carga con igual diagnosis bajo la metáfora de «cristalización» de la moderna cultura occidental: «Las posibilidades radicadas en la cultura

1. La traducción española apareció con el título de *Manifiesto de los jóvenes iracundos*, Buenos Aires, Dédalo, 1960.

moderna han sido ya desarrolladas en sus contenidos básicos. Se han descubierto las "contra-posibilidades" y antítesis y se las ha incluido en la cuenta». En los últimos decenios la versión más difundida de ese análisis conservador, nada optimista, ha sido la del «fin de la historia». Paladín de la misma, Fukuyama no niega que vayan a producirse acontecimientos nuevos: sólo dice que la historia de las ideas y también de los principios motores del devenir histórico se halla ahora agotada y concluida.

Dictámenes y diagnósticos de ese tenor se están mostrando falsos una y otra vez, desde luego, en lo tocante a las ciencias y las técnicas. Éstas darán aún mucho de sí, no cabe duda. En ellas hay y habrá cambios, novedades, en una dirección que casi todos —excepto algunos humanistas melancólicos— califican de progreso histórico. Así, pues, y a la contra de aquellos dictámenes: las novedades científicas y tecnológicas, ¿no están en el núcleo mismo de la cultura y del conocimiento?; ¿cómo considerar exhausta a una cultura cuya ciencia y cuyas técnicas manifiestan una vitalidad por ahora inagotable?

El diagnóstico de agotamiento cultural e ideológico suele restringirse, por tanto, a las opciones morales y políticas, a las filosofías y creencias. Con la mira puesta sólo en ellas se asume —o se teme, se lamenta— que están las cuentas hechas: que desde hace tiempo, sin sorpresa o novedades recientes dignas de mención, ni expectativas previsibles, está cerrado el inventario de los datos disponibles para las cuestiones, los problemas, la dilucidación de los valores. Se concede: cabe reproducir estos datos, los pertinentes para cada problema —el moral, el religioso, el del sentido de la vida, el del poder político o el del conocimiento—, darles mil vueltas, combinarlos de otro modo; pero no hay que aguardar nuevos elementos de juicio que alteren de forma espectacular el panorama y, por tanto, el dictamen sobre el asunto. A lo ya escrito y descrito es posible ponerlo del derecho y del revés, darle giros de calidoscopio, mas no añadirle nada de veras novedoso y realmente inesperado.

De ser así, y por consiguiente, no sorprende la tentación de hacer arqueo y emitir sentencia firme, dictamen cierto, acerca de algunas cuestiones disputadas en el pasado y que ahora —se dictamina— pueden darse por zanjadas, puesto que no habrá ya nuevos datos relevantes para juzgar con fundamento: acerca de Dios, acerca del bien moral y de la madurez humana, acerca de la felicidad y de sus claves, su secreto. El pensamiento crítico, sin

embargo, nunca estima que un expediente se halle maduro y completado como para sentenciar «caso cerrado» y archivarlo en «cosa juzgada». No hay dictamen posible o disponible, al menos por ahora; sólo, y por el contrario, inquisición, examen.

Todos los libros

No ha existido ni existirá jamás, como espacio físico, la biblioteca de Babel fabulada por Borges, aquella que contiene todas las combinaciones posibles de los alfabetos y alefatos, de las palabras, las sentencias y los libros, en todas las lenguas posibles. Tampoco ha habido ni es probable que haya una biblioteca donde se guarden todos los libros del mundo. A esa biblioteca sólo imaginaria se aproxima, aunque de lejos, la biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, en Washington, y, más de cerca, aunque sólo virtual, la residente en Internet, la biblioteca universal digitalizada.

En la biblioteca imaginaria universal —babélica, abrumadora, inabarcable—, parece estar ya todo recogido y ensayado: toda ideología y filosofía imaginable puesta a prueba, a discusión, a crítica. Y, en verdad, hay motivo para preguntárselo: para el esclarecimiento de cuestiones filosóficas tradicionales, ¿qué hay de nuevo y qué puede haberlo en la feria del libro, en la del conocimiento? Sólo en las ciencias parece haber indiscutibles descubrimientos y novedades. Algunos corazones nostálgicos se lamentan de pérdida de humanismo —y de humanidad o humanidades— en la poderosa corriente de un progreso técnico y científico que ellos mismos desdeñan y que les sobrepasa. El lamento más alto denuncia no haberse adelantado un paso respecto sea a la Ilustración —todavía pendiente o incluso frustrada, acaso añaden—, sea al Renacimiento o, aún más atrás, a la Atenas de Pericles.

Si la historia del pensamiento está completa y todas las palabras esenciales ya están dichas, la mejor —única— opción será callarse, no escribir una línea más, ni siquiera para hacer cundir la noticia de que todo está ya escrito y dicho. No es hipótesis firme, sin embargo. Lo más sólido en ella es la atención a la posición del escritor en nuestro tiempo, una posición bien diferente de la de una cultura predominantemente oral o de una época con pocos libros, antes de la imprenta o en los primeros

tiempos de ella. Ahora se escribe y se vive en una sociedad de biblioteca inabarcable y en crecimiento exponencial.

En la biblioteca global contemporánea no parece caber ya un alfiler, ni una sola línea más. Para ganarse un sitio en ella y poder dejar allí una huella escrita, es preciso antes liberar espacio, desalojar algún otro volumen que está ocupando lugar con menos derecho que lo ahora puesto por escrito.

* * *

El genio creador ha podido sentir alguna vez el vértigo del comienzo original: la angustia de ponerse a la tarea con los pinceles en la mano ante el lienzo por estrenar o con la pluma ante la hoja de papel en blanco. ¿Cómo empezar —y de forma original— un cuadro, un poema, un libro, un capítulo, una página?

Para el autor que alimenta ansias creadoras, la superficie material vacía, en blanco, adquiere visos de espejo que refleja un espacio interior, el de la mente, también acaso en blanco. El vértigo angustioso lo genera no el lienzo o la página en blanco, sino el temor de que la propia mente de artista o de escritor se encuentre ahora en vacío. Es pánico por si se hubiera agotado la vena creadora, angustia mientras se espera, por otro lado, el acontecimiento mágico: la venida de un espíritu en pentecostés, una inspiración, intuición o idea capaz de colmar a la vez la mente creadora y la superficie en blanco, la materia virgen donde plasmará su creación.

A una originalidad sin precedentes aspira, desde luego, el filósofo de la ruptura y los comienzos. Él sí que tiene para preguntarse con angustia: ¿tengo algo que decir, que escribir, algo que sea en verdad original, antes no dicho, no pensado? Puede padecer el síndrome de angustia de la imitación: ¿no estaré imitando, reproduciendo, lo ya concebido por este o aquel otro pensador bien conocido, o por algún otro, ignoto para mí? Es ansiedad, en cambio, que no conoce el «lecturer»: el conferenciante o lector, el exegeta o hermeneuta, el ensayista, el crítico o historiador de las ideas. Éstos, si acaso, experimentan otra angustia, originada en otra y opuesta fuente: no por hallarse en blanco su cuaderno de escribir, sino por las páginas excesivas de los libros alineados en la biblioteca. No quedan ya hojas en blanco, papel virgen. Todo papel parece estar ya escrito, y toda idea trasladada a papel, impresa en algún sitio, no acaso en los libros a su alcance, pero sí en la ingente red física y virtual integrada por todas las

bibliotecas, todos los archivos, todas las bases de datos y bibliográficas del planeta. Tampoco la mente se halla en blanco. Por el contrario, se halla llena, saturada. Está poblada, y no sólo de experiencias, también de lecturas, de todas aquellas que, recordadas o no —y, si olvidadas, entonces sin posible defensa crítica ante ellas—, han sido, desde luego, asimiladas y apropiadas.

El vértigo hoy al escribir, en caso de haberlo, viene no ya de la hoja en blanco, sino de las páginas impresas: de que no parece quedar resquicio alguno para un solo libro más, para una línea más. La pregunta vertiginosa no es ya «¿qué escribo?», sino más bien: «y ¿dónde escribo yo?». Es ansiedad, por otro lado, que muy bien puede mudarse en su contrario, en sentimiento de liberación: «¿y qué maldita falta hace que yo también escriba?». Si se escribe, se hace por afición, por gusto, por el placer de la escritura, por anotar las obras maestras que se leen.

Espacio todavía disponible para escribir lo hay en los márgenes y a pie de página de lo ya escrito, a manera de los escoliastas y de lectores gustosamente anotadores de otros libros. Petrarca anotó el ejemplar de la *Eneida* que leía y dejó escritos sus márgenes. Napoleón Bonaparte hizo otro tanto con su ejemplar de *El príncipe* de Maquiavelo. Sin embargo, hasta los márgenes se hallan progresivamente ocupados por los innumerables comentarios que se han venido haciendo a los textos capitales. ¿Cómo anotar hoy la Biblia o el *Quijote*, o las obras de Platón, de Marx, de Freud, después de las cohortes de sus exegetas incontables?

* * *

Se cuenta de Jackson Pollock, ya maduro. Leyendo un libro sobre la obra de Picasso, exclamó: «A este tipo no se le escapa una. Ya lo ha hecho todo. No queda nada por hacer». También se lo dijeron a un joven director de cine: «Por mucho que te empeñes en hacer algo nuevo, ya Griffith lo hizo antes». A cualquier novelista en ciernes cabe por igual advertirle: por mucho que te empeñes, aprendiz de narrador, en construir tu relato de manera nueva, eso ya lo hizo Joyce en alguno de los capítulos del *Ulises*; o lo hizo Kafka, o Faulkner. Se sigue de ahí el estado paradójico de ánimo que provocan siempre los maestros, los predecesores grandes. Después de leer a Proust, Virginia Woolf se preguntaba qué quedaba aún por escribir.

Por mucho que se pretenda pensar, reflexionar, ensayar, poner a prueba alguna idea nueva, seguramente ya la pensó Hegel,

o Kant, o Wittgenstein. Y todos ellos, además, tuvieron en su cabeza, como el mejor ajedrecista, todos los movimientos alternativos imaginables: las combinaciones y variaciones posibles sobre sus propuestas y las adversas objeciones que habrían de venir más tarde a sus filosofías respectivas.

Ahora bien, Virginia Woolf, aun después de preguntarse si merecía la pena, no se abstuvo de escribir, tal vez porque dejó a un lado a Proust, se esforzó por olvidarlo, o simplemente se volcó sobre sus propios papeles, cual si estuvieran en blanco, como si jamás nadie antes hubiera escrito. También Salieri se atrevió a componer música tras escuchar a Mozart y reconocer su genialidad inalcanzable. Sin embargo, para ponerse uno mismo a la tarea es preciso alejarse del genio o del maestro demasiado próximo. En materias de conocimiento, filosofía o ensayo, una vez en posesión de la idea por poner a prueba, por exponer y defender, para poder escribir es preciso a veces dejar de leer, seguir la estrategia a la que invita Baudrillard (1986), la de «olvidar a Foucault». No hace falta ir tan lejos como el simbólico y psicoanalítico matar al padre o al maestro, sea Platón, Foucault u otro; basta con olvidarle.

Hay que intentar borrar de la memoria aquellas mismas lecturas, las más influyentes, que estimularon a pensar, a escribir. Para ensayar tras Montaigne, Valéry o Foucault, para filosofar después de Wittgenstein, Kant, Hegel, a partir de ellos, después de ellos, hay que dejar de leerles y archivarlos en algún rincón de la desmemoria.

* * *

La biblioteca con millones de ejemplares no suscita sólo la pregunta de «¿para qué escribir un libro más?». También provoca reflexiones antagónicas en dirección opuesta. El escritor, el ensayista, puede igualmente hacerse esta otra consideración: «y si todos ellos escribieron, ¿por qué no yo?». No es imprescindible escribir de nuevo. Pero si se escribe, y mientras se escriba, se contribuye a que no se pierdan las palabras: no se rompa y no decaiga la conversación.

Queda siempre, desde luego, la opción —muy razonable y no mística sólo— del silencio: no escribir más, no añadir nuevos libros a los ya interminables anaqueles de la biblioteca. Desde cualquier rincón de la biblioteca —de la universal virtual y también del lugar físico cercano donde reposan libros que jamás

serán leídos— sale un pasadizo directo a la torre del silencio. ¿Que se halla todo en Hegel, en Platón, en Goethe, en Shakespeare? ¡Tanto mejor! No existe entonces obligación alguna de escribir. Queda siempre retirarse en mutis a la silenciosa soledad, como Quevedo, con algunos pocos libros elegidos.

El silencio y los ecos

El silencio puede ser una necesidad y un destino en algún momento de la vida. A veces sobreviene la muerte en esa etapa de silencio y la consagra como definitiva etapa. El precoz Rimbaud abandona la poesía y se va de aventurero emprendedor, volcado en actividades poco recomendables. Eugen Ionescu muere tras 30 años sin escribir. Compositor de óperas, no de textos, Rossini, en la joven plenitud de su éxito, deja de componer ya para siempre, sólo con alguna excepción de piezas tardías menores. El silencio es una opción.

Sin embargo, aun en tiempos de biblioteca ingente, donde no cabe ya ni un alfiler, hay alternativas al silencio, tanto como a la escritura redundante y vana: la traducción, la antología, el comentario, la reedición de lo ya escrito, su publicación acaso en formato de bolsillo, a precio popular, al alcance de todos los bolsillos, al alcance de los niños y de cualquier edad mental. Hay —del todo necesarias— actividades de editor, de bibliotecario, de traductor, de intérprete o comentarista, de antólogo. Puesto que existen ya y están escritos la *Chandogya Upanisad*, la *Metafísica* aristotélica, los *Ensayos* de Montaigne, el cartesiano *Discurso del método*, la kantiana *Crítica de la razón pura*, el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein y algunos otros libros esenciales, queda al menos y desde luego leerlos y releerlos, en privado y en público, y también volverlos a escribir, a transcribir en otro idioma, acaso en otro texto, editarlos, ponerlos al alcance de lectores que no han tenido acceso a ellos.

Lo hace a menudo el escritor. No se le caen los anillos por dedicarse al oficio de editor, o al de traducir y divulgar. Cansinos Assens, perseverante memorialista y brillante escritor, pero reacio a la creación, fatigado y desengañado respecto a ella, traduce a Dostoievski y Goethe. Otros poetas y escritores, con valiosa obra propia, han traducido también: Pedro Salinas a Proust, Julio Cortázar a Marguerite Yourcenar, José María Valverde a Joyce,

Javier Marías a Sterne. ¡Bienaventurados, por cierto, los autores que han llegado a otras lenguas de la mano de tales poderosos mediadores!

Traducir, por otra parte, está justificado en ensayo, en filosofía, aún más que en poesía o en literatura. Si un filósofo —un José Gaos, supongamos— cree que lo esencial está dicho ya por Husserl y Heidegger, lo mejor que puede hacer es aplicarse a traducirlos con esmero, difundirlos en castellano, según hizo en efecto. El traductor, contra lo que dice la sentencia en italiano, es mediador mucho antes y con más frecuencia que traidor.

Existen otros mediadores necesarios para las correspondientes prácticas de servicios auxiliares del libro: no ya sólo los trabajos de corrector de pruebas, impresor, librero, bibliotecario y sobre todo editor, también aquellas actividades que son subsidiarias del libro original, como la reseña o el resumen para difusión.

* * *

Se han dicho, escrito, en el pasado palabras esenciales. Merecen éstas ser traducidas, repetidas, recordadas, antologizadas, citadas y hasta fagocitadas para que no caigan ni decaigan en el olvido o la rutina. Recaban de ahí completa justificación los traductores, los antólogos, los ensayistas y no sólo ellos: incluso los plagiarios de textos esenciales obtienen de ello, si no justificación, alguna excusa.

Entre otras tareas de más fuste se ocupó Voltaire en traducir el *Antimaquiavelo* del futuro Federico II de Prusia, en resumir y popularizar a un apenas conocido abate Meslier, años antes desaparecido, en su feroz crítica a la religión y al absolutismo. Schopenhauer tradujo al alemán el *Oráculo* de Gracián, en quien encontraba un predecesor de su pesimismo metafísico. También eso, traducir, constituye trabajo intelectual, ideológico. Editar de nuevo, difundir, traducir, comentar textos indispensables olvidados o inaccesibles, presta un servicio al conocimiento y de manera ejemplar.

Ejemplares fueron los servicios y la dedicación de los enciclopedistas en la transmisión del conocimiento, entregados, como estuvieron, a tareas de editar, compendiar y difundir textos, hacer antología de ellos, extractarlos, colocarlos en enciclopedia. En su obra colectiva, en la que casi se limitaron a pasar a la *Enciclopedia* los saberes y las inquietudes de su tiempo, se incubaba la gran eclosión de la Revolución francesa. No es seguro

que pretendieran o creyeran estar revolucionando el pensamiento. Lo estaban editando, publicando y difundiendo. Pero gracias a ellos, y no sólo a filósofos alemanes y británicos, ha habido Ilustración. La difusión de ideas y de conocimiento, traspasando las fronteras y las barreras de lengua, es siempre revolucionaria: lo ha sido desde la Reforma.

Con abierta injusticia para con otros agentes, al autor se le ha magnificado desmesuradamente como solitario dueño y señor del libro, como si éste fuera sólo suyo. Sin embargo, para ese dueño y señor o, más bien, para el libro y sus lectores hay un enjambre de administradores y servidores que lo hacen posible y accesible, y cuyos trabajos es injusto mirar como artes u oficios de segundo o tercer rango, cuando todos ellos, en especial el de editor, son servicios esenciales, amores al libro, nacidos de una vocación bibliófila y de escritura. Hay una extensa nómina de directores editoriales con los que el pensamiento y la cultura actuales se hallan en deuda al igual que con los correspondientes escritores por ellos publicados. Algunos de ellos, de Carlos Barral a Roberto Calasso, con doble oficio en la cultura del libro, han hecho por él de editores tanto y no menos que de autores: tanto monta, monta tanto editar como escribir.

Quizá todo está ya dicho. Sin embargo, no todos se enteraron; y, puesto que pocos prestan atención a las voces y murmullos de la biblioteca, son precisos nuevos libros, aunque sólo sea como portavoces de los que se escribieron en otro lugar y en otro tiempo: para que las ideas, en carne de palabras, al volver a pronunciarse, no se pierdan para siempre. La biblioteca física o virtual de páginas y textos incontables no pone fin a los libros, a los ensayos, al debate de las ideologías, a las conexiones antes no pensadas entre ideas sí pensadas y ya expuestas por otros. La vida sigue, la historia continúa; la escritura ensayante desde luego. Con todo fundamento asimila Hofstadter (1987) y dispone juntos a Gödel en su teorema y a Bach en sus «ricercare» y fugas, en sus *Variaciones Goldberg*. Aunque los temas acaso sean pocos y sencillos, las variaciones imaginables permanecen aún sin agotar.

Aun en condiciones de biblioteca repleta de libros, de páginas web, de ideas e ideologías, alternativa razonable al silencio lo constituye la variación en diferencias, al modo en que lo han hecho compositores musicales. Es opción propia de ensayistas.

Diferencias, variaciones

Invención renacentista, contemporánea de Montaigne, la variación musical —o «diferencias», en denominación de Antonio de Cabezón— se caracteriza por tomar unos pocos elementos de carácter melódico y rítmico y jugar con ellos, con su combinatoria. Como son elementos ordenables en innúmeras composiciones distintas, el compositor procede luego a explorar de modo sistemático las variadas posibilidades de su combinación. La gracia y belleza de la composición nace del despliegue en parte previsible y en parte imprevisto de la combinatoria de los escasos componentes básicos propuestos en la exposición inicial del tema, que varía y se amplía en sucesivas exposiciones de diferente «tempo», compás, fraseo, a veces tonalidad. El compositor crea belleza por la sucesión de diferenciadas versiones y recreaciones de «lo mismo».

A nada se parece tanto en arte el desarrollo del pensamiento ensayante como a la variación musical a partir de una combinatoria de elementos simples. El arte de ensayar consiste en llevar a cabo y poner a prueba una observación de Pascal: «Las palabras diversamente ordenadas dan un sentido diverso; y los sentidos diversamente ordenados producen efectos diferentes [...]. Idénticas palabras forman otros pensamientos por su diferente disposición» (*Pensamientos*, fragmentos 22 y 23).

Los mismos elementos constituyentes forman otro texto por su diferente disposición, por la simple sucesión en que variadamente llegan a articularse en el discurso. La sintaxis no es llana y lisa, tampoco ecuánime: determina efectos laterales de sentido incluso cuando enlaza términos en aparente pie de igualdad, sea en copulativa o en adversativa. No es igual decir «A y B» que «B y A», ni tomar de la A a la Z, en ese orden, que de la Z a la A, mucho menos decir «A pero B» que «B pero A».

No es imparcial el orden sintáctico en que se coloca un enunciado como adverso a otro. Siempre gana el que tiene la última palabra; gana aquella voz o aquella frase que coloca la apostilla y puntualización final. De dos proposiciones adversativas se lleva el gato al agua, por peso argumental, la última que se pronuncia. Es, sin duda, un efecto de retórica, que coincide con el conocido por los psicólogos como «efecto de recencia»: intensidad mayor de la huella de lo más reciente, por su poderoso influjo en la memoria. Un argumento en «sí, pero» toma camino diferente según donde se ubiquen los «síes» y los «peros». Se trata de retó-

rica, sin duda, pero en extremo eficaz, suficiente para persuadir según se lo proponga el escritor.

* * *

No sólo en música existen temas seminales —el *Capricho n.º 1 para violín solo*, de Paganini— asumidos, glosados y desarrollados en toda clase de variaciones melódicas y armónicas. Los textos canónicos o clásicos han sido fuente inagotable de desarrollo y variaciones. Las glosas —no ya teológicas o filosóficas, sino dramáticas, poéticas, novelescas— en variación de pasajes bíblicos resultan incontables. Igualmente se han dado variaciones en la transmisión y los avatares de mitos y leyendas. Ulises, Edipo, Electra, Fausto, don Juan, siguen siendo los mismos y distintos en sus innumerables metamorfosis y en su progenie de otros mitos y leyendas de hoy.

Hay obras que son encrucijadas. Por ellas pasan muchos caminos del pasado en dirección al futuro. La de Cervantes sobresale en ello, máxima por recoger de la literatura precedente y del habla cotidiana, pero aún más como raíz y germen de todo un universo literario. Variantes cervantinas sobre temas quijotescos se encuentran en el *Tristam Shandy* de Sterne, en el D'Artagnan de Dumas, en *Vigilia del Almirante* de Roa Bastos y realmente por doquier, sin cuento. Montaigne es igualmente un autor de encrucijada. Concurren a él caminos desde la antigüedad clásica y de él parten vías nuevas, que pasan luego, a su vez, por autores que son encrucijadas, para comenzar, por Shakespeare, quien reiteradamente toma de sus *Ensayos* y pone sentencias suyas en boca de personajes. Merleau-Ponty ha desarrollado variaciones sobre fragmentos de Montaigne. Norman Brown lo ha hecho sobre temas freudianos y otros. Y, al decir de Harold Bloom (1995, capítulo 16), toda la literatura psicoanalítica de Freud se reduce a variaciones sobre temas de Shakespeare; el cual, a su vez, era deudor de la sabiduría de Montaigne, deudor también él, y ¿cómo no?, de griegos y latinos. Cada uno realiza variaciones sobre los predecesores al igual que Brahms compone *Variaciones sobre un tema de Haydn*, y Schönberg realiza transcripciones orquestales de piezas de Bach para un solo instrumento.

Schönberg se halla justamente en el origen de una de las variaciones más polémicas del ensayo moderno. De su dodecafonismo, en cuanto diseño teórico de composición musical, bebieron y se apropiaron nada menos que Theodor Adorno, en su

Filosofía de la nueva música, y Thomas Mann en *Doctor Fausto*, donde en segundas ediciones se vio obligado a reconocer y añadir en una nota editorial: «La forma de composición musical expuesta en el capítulo 22, conocida con el nombre de composición dodecafónica o serial, es en realidad propiedad intelectual de un compositor y teórico contemporáneo, Arnold Schönberg». Tuvo que hacerlo a instancias de herederos de Schönberg —defensores de su autoría intelectual—, no menos indignados con la apropiación de Adorno, al que asimismo acusaron de plagio.

Pero, ¿cómo denunciar por plagio a un ensayista o incluso a un novelista? La escritura —sostiene Brown (1994, p. 37)— es tan colectiva como el inconsciente y, por ende, no es de respetar en ella la autoría privada o la propiedad intelectual. El ensayista, sea o no filósofo, todavía más que el novelista, fagocita cuanto de interés encuentra a mano. Tanto Mann como Adorno, cada cual a su manera, han absorbido, pues, han hecho suya, y no plagiado, la teoría del dodecafonismo, al igual que Schönberg, en registro de otro arte, se apropió de música de Bach para transcribirla y recrearla. Con eslabón de enlace en Schönberg, asimilador —no plagiario— de Bach y asimilado, a su vez, por los no plagiarios Mann y Adorno, se entiende bien la pertinente analogía que la asimilación musical proporciona para la asimilación de textos de que se nutren tanto filosofía como ensayo.

En la escritura en ensayo hay un proceder extremo —tampoco el más frecuente— semejante a la interpretación más que a la composición musical. En ese extremo, ensayar se asemeja a interpretar de otro modo la misma pieza o idea filosófica, idéntico argumento, el mismo mito o tesis, al modo de quien lo hace con una *Partita* de Bach abierta a tantas versiones como artistas y transcripciones instrumentales. La noción misma de autoría original deviene entonces múltiple, difusa. Se produce así recreación más que creación de pensamiento y de conocimiento: las citas, los guiños, a veces emboscados, se adhieren a cada página. Ensayar significa entonces interpretar una y otra vez, aunque sin repetirse, variaciones o versiones en torno a un «leitmotiv», no a una melodía ahora, sino a un tema axial, apenas esbozado por un autor anterior; hacerlo por razones no de creación de belleza, sino de conocimiento, de aproximación a la verdad; emprenderlo para mudar cada vez y ajustar el punto de vista, para contemplar y calibrar el objeto de otro modo, desde otro ángulo, desplazándose de una cara a otra del poliedro de la vida, de cada

dominio de la vida, con vistas al enriquecimiento, a la complementariedad o, a veces, la antinomia: en los objetos, en sus aspectos, en los puntos de vista involucrados.

Al ensayar, se produce —en otra metáfora, vegetal— diseminación y polinización de ideas y de textos; o bien —ahora en metáfora geológica—, incrustación de unos materiales textuales en otros, los apropiados en los propios, o a la inversa, en una sedimentación en desorden o en estratigrafía, no siempre relevante ni perceptible para el lector común, pero filón inagotable para la exploración de historiadores y críticos. O también, y todavía: progresiva afinación de puntería en el tiro para dar en la diana o en el sondeo que acierta con la corriente subterránea.

Palimpsesto y palingenesia

«Todo lo inteligente ya ha sido pensado», dice Goethe en *Wilhelm Meister*, en reproducción de Terencio («nada se dice que no haya sido dicho antes»), y sólo con el añadido de insinuar: «sólo hace falta pensarlo una vez más»; pensarlo, se supone, y escribirlo. Se aplicó Goethe, pues, en coherencia con ello, a escribir sobre ideas de las que se apropiaba, tanto como sobre ideas propias. Lo hace en la obra de ese título: *Eigenes und Angeeignetes* («lo propio y lo apropiado»); y lo hace, aun sin decirlo, por doquier. Tal apropiación convierte a Goethe en ensayista, además de poeta, dramaturgo, hombre de letras, de cultura.

No se afana el ensayista por ser original; está libre, por tanto, de la consiguiente ansiedad de originalidad, que ha acechado los insomnios de muchos creadores. Con desparpajo ecuánime, el ensayista escribe acerca de lo apropiado tanto o más que de lo propio. En el ensayo lo apropiado se halla presente en lo propio sin afán alguno de originalidad; o bien, bajo otra lente, lo original del ensayista se extrae de una tradición que le precede. Las filosofías así ensayantes se contraponen a las filosofías del comienzo absoluto, del hombre primordial, sin padres, las del pensador que se imagina primer humano en haber pensado con acierto, porque nada de lo anterior le satisface.

El ensayo no tiene por qué reconocer valor a la distinción entre lo original y lo apropiado —o incluso plagiado—, ni tampoco al dilema de ruptura o tradición, de crear o recrear. Lleva a sus consecuencias últimas el juicio de que «todo lo que no es tradi-

ción es plagio», e igualmente aquel otro de que «no es ladrón de letras el que quiere, sino el que puede». Ensayar es apropiarse uno mismo de esas frases entrecomilladas y de cualesquiera otras para administrarlas en un nuevo contexto significativo, sea quien fuere el que primero, originalmente, las pronunció o las puso en un papel sin haber tomado de otro. Se organiza, pues, el ensayo, en gran medida, como un tejido de citas explícitas o implícitas en articulación ordenada. En *Las mil y una noches*, en el *Quijote*, en toda narración grande, hay muchos relatos anidados en otros. Así también en los ensayos: unos se anidan en otros. Voraz en atrapar y asimilar, el ensayista se incorpora selectivamente toda idea valiosa que encuentra en sus lecturas; y justo en eso, al nutrirse de ellos, rinde homenaje a los autores favoritos. El ensayista declara sus fuentes, reconoce sus deudas, aunque quizá haya llegado a olvidar algunas de ellas; y, desde luego, no alardea de originalidad, no la ambiciona en modo alguno.

El ensayista ha sido siempre un gran lector; y permanece lector mientras escribe. Se precia de serlo, antes que escritor. Se enorgullece Borges de ello en el prólogo a *Biblioteca personal*: «Que otros se jacten de los libros que les ha sido dado escribir; yo me jacto de aquellos que me fue dado leer». Eso mismo lo expresa de otra forma (una vez más, variaciones, diferencias) en el poema «Un lector»: «Que otros se jacten de las páginas que han escrito; a mí me enorgullecen las que he leído... Mis noches están llenas de Virgilio».

* * *

La autoría de ensayo, fruto de lecturas, sigue un arte minimalista. Su trabajo de escribir se limita a una acción mínima, minúscula, al menos en apariencia: poner en orden unas pocas ideas fundamentales. Es más, y bajo otra luz: para el ensayista, ordenar un libro es ordenar sus propios pensamientos, es aprendizaje de sabiduría. Resulta obligado insistir todavía en la referencia a Borges, a un trazo suyo de autorretrato en «La fama», cuando declara haber hecho en su vida no más que eso: «haber ordenado en el dialecto de nuestro tiempo las cinco o seis metáforas». Una vida y obra de ensayista, de escritor, se justifica ya con eso, con sólo eso: por haber puesto en orden, tal vez en otro orden, en variación, media docena de ideas. El ensayista sabe estar escribiendo no sólo sobre papel reciclado, sino sobre y con pensamientos y textos reciclados; escribe propiamente en palimpsesto; no crea en génesis

desde la nada, sólo recrea en palingenesia. Y puede escribir y escribir haciendo de ello señal de identidad y de estilo: «escribir para emborronar y luego volver a escribir / en el orden que conviene / el mundo que hemos aprendido» (Chantal Maillard). Mundo también, entonces, para desaprender.

En un grado mínimo de la variación, se hace uso descarado de materiales ajenos. Sin afán alguno de originalidad, procede el ensayista a una escritura en mosaico; construye su texto propio (¿propio?) con materiales descaradamente traídos de lecturas. Se es autor entonces al modo del editor y del traductor; se escribe como quien edita o traduce, no en plagio, no en calco, sí en variación: en recreación también, por tanto.

Lo propuso Walter Benjamin: un libro entero compuesto exclusivamente de citas. Algunos lo han compuesto: cercano a Borges, lo ha hecho Bioy Casares.

En mosaico

Confeccionar un libro mediante inserción de materiales tomados de otros libros: así lo ha urdido Bioy Casares (1997). Declara haberlo hecho como quien espiga flores «de jardines ajenos», copiando durante años en cuadernos lo que, oído o leído, le pareció «más atinado y hermoso o a veces absurdo».

Lo ha hecho Bioy Casares en trascripción simple, con mínimos enlaces propios para juntura y argamasa entre las inserciones. Hay otros modos de imaginar y realizar la propuesta de Benjamin. Sin llegar a un libro entero, cabe intentarlo, ensayarlo, perpetrarlo, como en ejercicio escolar, en una breve redacción, del siguiente modo, no ejemplar, sí por ejemplo, simple muestra, según esta página, que es de muchos autores y entonces, por consiguiente, no es de nadie:

lo mejor será escoger un camino el de Montaigne mejor que el de Descartes el camino de Galta las ideas vienen caminando un texto que sea un camino y que pueda ser leído andado recorrido de nuevo en idas y venidas inventarlo a medida que lo recorro se hace camino al andar sobre el prado alfombra del deseo aparece desaparece el mono dios gramático en la babélica sopa plétora boscaje maleza de líneas figuras formas colores trazos cifras letras signos señales cómo abrirse paso en esa espesura hacer algún que otro

claro leer un trozo de terreno descifrar un pedazo de mundo ir hasta el fin sin preocuparme por saber qué quiere decir el fin búsqueda del fin terror del fin ya sabes lo que significan las Ítacas llegar hasta la raíz la palabra original primordial de la cual todas las otras son metáforas las repeticiones son metáforas las reiteraciones analogías espejeantes altos setos el tao madre de los diez mil seres recta senda óctuple múltiple sendero de renglones torcidos innúmeros innumerables los caminos de la vida de la iniciación del conocimiento de la sabiduría del universo al que otros llaman biblioteca laberinto indefinido de libros espejos galerías hexagonales poligonales regulares irregulares circulares con circunferencia inaccesible y centro en cualquier lugar peregrinando en busca de un volumen acaso catálogo de catálogos libro cilíndrico cíclico de lomo continuo libro total compendio cifra de todos los demás escuchar ruidos voces de los libros que sólo hablan de otros libros murmullo milenario de diálogos ecos de unos a otros que no quiebran el silencio donde cada cual que entra se imagina ser el primero en penetrar siendo así que siempre es el último de una secuencia precedente y el primer término de otra sucesiva creyendo cada cual ser el primero último solo y único cuando no es ni el primero ni el último ni mucho menos único en una serie que se origina en y se repite hasta el infinito así que eres n y solamente minúscula n habrá n + 1 n + 2 hasta agotar los números igual que hubo n - 1 n - 2 desde un cero inicial inimaginable no eres somos nadie no es uno eres nada transido transitado amueblado habitado invadido por dichos ajenos públicos tan públicos que son tópicos hechos cerebros hecho tu cerebro el cerebro de desechos de sabiduría forastera amasado de la masa gris de libros de enseñanzas olvidadas preso enredado en nudos de palabras ya dichas escritas pronunciadas urdimbre de un yo biblioteca mental bien surtida ser o no ser ése es el problema soy o no soy pienso o no pienso hablo o no hablo cada pensamiento lleno de ecos y reflejos de otros pensamientos conjeturas palabras plagio copia traducción reminiscencia cita réplica resumen refutación glosa comentario antología summa enciclopedia patchwork remiendo mosaico bricolaje collage palimpsesto palingenesia palintexto textura de frases hechas mitos relatos argumentos creencias mitemas doxemas filosofemas sofismas galaxias babeles de lenguaje de significantes juego de espejos reflejos de reflejos crees crear recrear la Biblia rehacer hacer inútiles todos los otros libros no ser un escoliasta más una nota erudita entre otras al pie de las obras de Platón piensas estar re-

construyendo la historia cuando ni siquiera sabes de qué va la historia ni tampoco qué ocurre dentro de tu propia casa mejor dedicarse a corregir libros de filosofía de historia de poemas de prosas de otros si no tienes nada que decir cierra la boca inútil escribir cuando falta un motivo serio mejor reescribir los libros de otros como un buen corrector de pruebas de imprenta de estilo un buen editor que piensa pienso luego soy cerebro luego neuronas sinapsis química molecular impulsos microeléctricos neutrones protones electrones ácido ergo sum sueñas el sueño de salir de este samsara saltar fuera de la serie ilimitada de las reencarnaciones tocar tope en alguno de sus extremos la palabra primigenia la palabra última y has de contentarte con haber escrito transcrito tejido palabras que son de otros de Paz Borges Bajtin Cortázar Eco Joyce Saramago otros otros otros material reciclado reciclable biodegradable condenado a vivir no más tiempo que el papel de celulosa el actual poco más de cincuenta años y con eso haberles dado sumado no restado algo de vida diferente de la que en origen tuvieron valor añadido ahora en quien vuelve a escribirlas en quien vuelve a leerlas aquí o en otro escenario en otro texto donde será ojalá revivido por quien lo lea si no llega a ser leído es desde ahora mismo letra muerta darte con eso por contento nada más nada menos que con haber dicho algunas palabras sencillas suficientes decir lo que está pasando debería bastar para romperle a cualquiera el corazón haber vuelto a contar algunas antiguas historias haber ordenado en el dialecto de nuestro tiempo las cinco o seis metáforas de la vida juntar palabras no sea que se pierdan por ahí sueltas abandonadas imágenes del sendero de la música de la palabra de la luz del color del cielo del mañana mañana mañana hijo mío todo será el mundo distinto más decente sin látigo ni cárcel ni bala de fusil que supriman las ideas caminarás por las calles de tus ciudades y se marcharán los miedos por la puerta del fondo

IV

MOMENTOS DE ESCRITURA

Poesía, filosofía, enseñanza, mito, relato: los ha habido asimismo en forma sólo oral. Novela, ciencia y ensayo ha habido únicamente en forma escrita; novela y ensayo, además, sólo en tiempos de imprenta, con una diferencia, sin embargo: la novela se lleva bien con la tipografía; el ensayo, en cambio, no.

El ensayo aparece en tiempos ya de imprenta, un siglo después de su invención. La tipografía ha servido de indispensable medio para la difusión de los ensayos, al igual que de cualesquiera otros escritos. La imprenta, sin embargo, no es el medio más apto para expresar un pensamiento vivo, en movimiento, en acto, en variación. El libro impreso se compadece mal con el pensamiento, pues éste anima a una escritura ensayante: que tantea, pone a prueba y, por ello, varía, va cambiando.

El ensayo se ha desarrollado en un medio, el del libro impreso, más bien hostil a su espíritu, que rehúsa quedar petrificado en objeto inerte, mineral, de palabras impresas perennes, mas sin vida. En consecuencia, aunque necesitado de la imprenta para difundirse y ser leído, el ensayista ha debido plantarle cara al libro en cuanto producto impreso. Para ello, para dejar constancia de su modo de pensamiento propio, de permanente tentativa intelectual, para resistirse a la petrificación en libro tipografiado, los escritores ensayantes han ideado una amplia variedad de estrategias.

* * *

Hay libros que parecen concebidos y nacidos de una vez. Se dejan contemplar en su conjunto a la manera de un retablo, donde los distintos episodios o capítulos se alinean expuestos en re-

presentación simultánea. Se han de leer, por tanto, en una sola mirada continua. Son así, desde luego, los tratados: de trazo único, unitario, de la primera línea a la última. La unidad y coherencia resulta todavía más intensa cuando el tratado expone una doctrina o un sistema. Un texto doctrinal o sistemático es de una sola pieza. No cabe alterar en él ni una sola coma: cualquier alteración corrompe todo el contenido. Un texto de ensayo, por el contrario, procede página a página, fragmento a fragmento, sin necesaria trabazón de un fragmento con otro. Así, Montaigne: «Escribo mi pensamiento en artículos descosidos, como asunto que no puede decirse de una vez y en bloque» (3.º, XIII, 337). El lector no tiene tampoco por qué asentir o disentir en bloque.

En un ensayo monotema o en libros de ensayos reunidos, las páginas iniciales del primer libro o capítulo no contienen ya en germen todo el desarrollo de lo que va luego a seguir. Por el contrario, el escritor avanza en tanteos sucesivos, mediante ensayo y error, a medida y sólo a medida en que experimenta, reflexiona, escribe, rectifica, en una dilatada empresa de pensar y describir el mundo. El ensayo consta en el espacio de la página impresa, pero se mueve en y con el tiempo. Es escritura en el tiempo, al igual que el poema.

El proceso temporal en que trabaja el ensayista puede quedar reflejado al anteponer la fecha a cada página escrita, sea ésta, o no, publicada de inmediato. En tal caso, la sesión de trabajo del escritor obtiene directo reflejo en unidades de texto y de posterior lectura. Además, al lado del fragmento o ítem de escritura puede el autor dar cuenta asimismo de la circunstancia en que escribió.

Filosofía de periódico

La expresión «filosofía de periódico», de Ortega y Gasset, no conlleva estimación peyorativa. Con ella no se rebaja la filosofía a periodismo banal. El ensayo filosófico, sin perder rigor en nada, puede serlo de periódico o de revista, difundirse en publicaciones diarias, semanales o mensuales.

Ha sido así, al menos, desde Lessing y Voltaire. Ejercieron ambos de periodistas y en ocasiones, por cierto, panfletarios. Lo han sido luego Marx y muchos otros. En España, al menos desde Larra y Blanco White, el artículo de periódico, en un par de

páginas, ha podido adquirir categoría de ensayo y no sólo de costumbres, también a veces filosófico. A esa categoría y rango se alzan, de Larra, más de uno de sus textos: léase, en buen ejemplo, «Las palabras», de 1834. La actividad filosófica tiene cabida en una columna de contadas líneas. Puede haber filosofía en el periódico: la practicó el propio Ortega; y no pocos ahora mismo la practican.

No se limita el pensamiento filosófico a la cátedra y al ateneo, a revistas, congresos de filósofos, círculos académicos, cenáculos de iniciados o entendidos. Se añora a veces una —mitificada— edad de oro del pensamiento: cuando se debatía y filosofaba en las plazas públicas de Atenas. Equivalente actual del ágora ateniense es profesar filosofía en foros y espacios cara al público: no ya el rincón de Hyde Park, sino el plató de televisión, la cabina radiofónica, o la columna del diario o revista. Una filosofía de periódico, vecina a las columnas de análisis político y de crónica social, no por ello queda desleída y degradada en rebajas de saldo seudo-filosófico.

También hay o puede haber filosofía en la tertulia, en la calle o el bulevar —el de Saint-Germain o cualquier otro— de la vida cotidiana, calle o corriente de la vida, donde se mezcla todo. La filosofía no desdeña mezclarse con las crónicas políticas y de la sociedad. Ni siquiera repudia hacerse presente en las revistas del corazón, el cual —Pascal *dixit*— tiene también sus razones, o en las del erotismo y el sexo, un tema no menos traído —y bien traído— a la reflexión culta, ensayística o filosófica (Bataille, 1957 / 1979; Bruckner y Finkielkraut, 1979; Foucault, 1987). Ni el corazón ni el sexo son temas menos nobles que los tópicos predilectos de ensayistas y filósofos: no menos dignos de reflexión y análisis que la cultura, la política, el arte o la religión. Ahora bien, si la filosofía puede hablar del corazón y del sexo, será que ella misma está autorizada a hablar de esos y de otros temas en las revistas del sexo y las del corazón.

* * *

Una filosofía de periódico no se confunde con una filosofía de almanaque: de pensamiento prefabricado y administrado en pequeñas dosis con la hojita diaria del calendario. Tampoco hay que despreciar al almanaque. Es un género menor, pero en nada desdeñable. No deja de ser valioso el almanaque que día a día ofrece máximas y reflexiones instructivas bajo el lema implícito

de «ni un día sin un sabio pensamiento», semejante a la consigna escultista de «ni un día sin una buena acción». Sin embargo, los pensamientos recogidos en el mejor de los almanaques están escritos ya desde el principio, desde el primer día de enero, para los 365 días. Y justo lo contrario es lo que hace el filósofo de periódico. Lo suyo típico, por contraste con una filosofía de almanaque, es que, cuando escribe el 1 de enero, no sabe todavía qué escribirá el 2 de febrero, 3 de marzo, 4 de abril o 7 de julio. Vendrán fechas, por otro lado, para la más seria reflexión conmemorativa: el 11 de septiembre, o el de marzo, o el aniversario de la demolición del muro de Berlín.

La significación mayor de una filosofía de periódico, su clave filosófica, yace en su aparición sucesiva, sea o no periódica: en presentarse no en bloque o de una vez; reside en su modo de ejercicio, en la sucesión temporal, en comparecencia regular, o no, ante los lectores. Tanto da que comparezca semana a semana, o mes a mes, o sin plazo tan fijo, con frecuencia variable. Su valor propio está en su despliegue sucesivo, en su secuencia.

* * *

A lo largo de un tercio de siglo, entre 1908 y 1938, bajo el seudónimo de *Alain*, Émile Chartier publica *Propos* en periódicos franceses: propósitos y propuestas alrededor de algunos tópicos, a menudo tangenciales a la filosofía o bien de lleno en ella, tales como la religión, la educación, la felicidad, la literatura, la estética. Es el suyo un pensamiento ocasional, de circunstancias, al hilo de los acontecimientos, mas no sólo de ellos, al hilo también de los ciclos anuales, de lo que de forma regular se repite año tras año: las fiestas, los ritos, las estaciones.

Fue Alain filósofo y maestro de filósofos: maestro, pero no doctrinario o doctrinal; y, aun antes que maestro, fue escritor ensayante, consciente como pocos de la naturaleza frágil, tanteante, de su afán. Al presentar una colección de ese género, favorito suyo, de *Propuestas sobre la religión*, reunidas en puro orden cronológico, cada una con su fecha debajo, deja claro que ellas no valen por capítulos de un libro y que en su recopilación no reside una voluntad de sistema y ni siquiera de coherencia:

> Los «Propos» no tienen por fin reemplazar a algún capítulo de un libro [...]. Que se evada o incluso se extravíe es la naturaleza misma de un «Propos» cotidiano que con toda naturalidad toca

> su tema de manera concéntrica, sin límite de amplitud ni de ambición. Es la forma misma de «Propos» la que rompe la unidad de desarrollo. Cada «Propos» vuelve sobre sí y termina en sí. El lector ha de saber que esos efectos son deliberados y que el autor ha querido conservar el beneficio propio de los «Propos», el de empujar al lector hacia otros pensamientos, excitarle en la libertad de invención [...] Espero haberme resistido a las ganas continuas de enlazar y de explicar. Así, pues, lectores míos y amigos desconocidos, apresuraos de acuerdo con la improvisación más libre [Alain, 1957, prólogo].

La escritura ensayante va a la hemeroteca antes que a la biblioteca. En cuanto filosofía de periódico, de revista, se contrapone al libro; y, aun más, se confronta con él en un combate formal: en realidad, no con el libro, sino con y contra el pensamiento fosilizado, apresado en una fecha, en la de su edición e impresión.

El ensayo de periódico da cauce a un pensamiento vivo. No es posible hoy corregir lo escrito y ya publicado con fecha de ayer: eso queda ahí tal cual, conforme fue entregado. Es propiamente incorregible: lo escrito, escrito está. Cabe, si acaso, escribir otra vez, otra cosa, y rectificar con ello.

En una filosofía de periódico, la constancia del «escrito está» adquiere un sentido muy distinto al consagrado por los custodios de un texto reputado intocable; toma el sentido de que cada escrito ha tenido su tiempo, su momento, y de que no es posible tachar lo escrito ayer; aunque quepa volver a escribir y de otra forma, incluso desdiciéndose de lo antes escrito. Lo escrito, escrito está; pero cada día tiene su afán, su quehacer, el de volver a escribir para describir el mundo.

* * *

Por fidelidad a un pensamiento ensayante la filosofía hace bien en presentarse en diarios o revistas por entregas, a semejanza de la novela por entregas, donde el escritor, al entregar un capítulo, no siempre sabe cómo será el siguiente y no conoce tampoco el desenlace último: eso dependerá también acaso de la reacción de los lectores. Se asemeja no poco, y todavía más, a la escritura de serial, de serie interminable, que queda cortada en algún punto, algún capítulo, de modo convencional, porque en realidad la vida sigue; o al contrario —y entonces de modo for-

zoso, al tiempo que arbitrario, absurdo, porque la vida se interrumpe, porque el escritor ha muerto.

* * *

Es cada poema una unidad cerrada, autosuficiente. Escrito cada poema un día, en un instante distinto, cada uno con su momento, su emoción, su duende, tal vez coloca luego el poeta esos instantes reunidos en un libro poemario.

A lo largo de 10 años, desde la primera visión de Beatriz, concibe Dante una serie de sonetos y otros poemas, cada cual con su circunstancia, aunque siempre en ocasión de una nueva visión o recuerdo de la figura amada. En un momento dado los dispone juntos en *Vita nuova* y, además, los comenta uno a uno con fragmentos en prosa para formar un libro que conserva las huellas de su gestación.

Al igual que cada poema forma una unidad con sentido y valor autónomos, así, no menos, cada ensayo: puede y debe bastar por sí mismo, encerrar un instante de representación, una iluminación del mundo. Al ensayo se le puede dejar, por tanto, en ese estado: texto fragmentario sobre un fragmento de la realidad.

La hemeroteca, sin embargo, se comunica con la biblioteca: existe acceso y fácil tránsito de la una a la otra. Lo que apareció por vez primera, entrega a entrega, en diarios y revistas puede y suele reaparecer más tarde en edición conjunta, en libro. El ensayista, a veces, en una o en sucesivas entregas a la imprenta, reúne sus escritos inicialmente dispersos, de circunstancias, o bien las «lectures» —conferencias, lecciones— impartidas de viva voz. Los compila bajo un título a menudo muy genérico: los *Écrits* y el *Seminario* de Lacan, las *Iluminaciones* de Walter Benjamin —tomando en préstamo el título de Rimbaud—, las *Mitologías* de Barthes. Acaso los ordena según temas: Koestler (1980, 1983) recoge fragmentos heteróclitos de escritos suyos de naturaleza varia, algunos ensayísticos, otros narrativos, pasajes asimismo de sus propias memorias, y confecciona un doble libro, al que significativamente titula «ladrillos para Babel», con dos volúmenes con sendos temas: uno, *En busca de lo absoluto*; otro, *En busca de la utopía*. Con frecuencia, corre la tarea a cargo de compiladores o editores: el volumen sale entonces de la concatenación de ensayos. Una colección de ensayos reunidos, sin embargo, no pierde su carácter ensayístico y no forma un tratado.

Escribir día a día

Confiesa Montaigne escribir por «el capricho» de hacerlo (2.ª, VIII, 68). Escribir por placer, escribir por escribir, por simple gusto: pasión connatural característica del escritor de vocación (o «de raza», según algunos dicen).

No se es escritor ocasionalmente, sólo a ratos, o a días. En el oficio o, más bien, en la pasión del escritor no hay lugar para tiempo muerto o vacaciones. Fue consejo de Stendhal no dejar pasar un día sin una hoja escrita: «Seas un genio o no, escribe todos los días». Antes que un imperativo, escribir a diario significa para el escritor una necesidad, una función de vida, lo mismo que el respirar o el comer. «Escribo para mí, para mí sólo —le dice Flaubert a Louise Colet (carta de 21-1-1847)—, del mismo modo que fumo y duermo. Se trata de una función casi animal». Incluso mientras no escribe, durante el tiempo de otras actividades, el escritor vive y piensa para escribir, duerme y sueña para seguir escribiendo. Así, Marguerite Duras: «No puedo dejar de escribir nunca. Un lápiz y un papel es mi vida».

No el escritor de oficio, sí el de vocación, lo hace todo —viajar, experimentar, amar, gozar, sufrir, vivir— para escribir; supedita y sacrifica a eso todo el resto. No escribe para poder vivir, aunque también esto lo necesite acaso. Al contrario: vive para escribir. Puede el escritor ser un apasionado vividor, exponerse a toda clase de experiencias en la mayor intensidad imaginable: lo hace siempre con la mira puesta en trasladar todas esas experiencias a escritura.

* * *

«Navegar es necesario, vivir no lo es»: lema homérico no exclusivo de navegantes. El escritor genuino, adicto a la escritura, se lo apropia a la letra: escribir es necesario, vivir no lo es. No escribir, al igual que no navegar, equivaldría a hallarse muerto. Se vive para navegar, para escribir, sea novelar o, no menos, ensayar. Lo ha profesado Nietzsche: «no aspiro a la felicidad, aspiro a mi obra».

En el colmo de la pasión enfebrecida de escribir, la escritura no es actividad subsiguiente a la vida: no es sólo que se escriba después de haber vivido y para pronunciar *Confieso que he vivido* (Neruda). Aún más de raíz: la vida y las experiencias en ella se ordenan a la escritura. Goethe, Flaubert, Cela no se limitan a escribir después de haber viajado; antes bien, han viajado para

poder narrar y escribir sus respectivos viajes a Italia, a Oriente, a la Alcarria. Se vive —se desvive el escritor— para escribir, para que exista el texto: «vivir para contarla» (García Márquez). La vida y el mundo culminan en la palabra escrita. Todo el universo —y no sólo Mallarmé en su blasfematorio aserto, no sólo el escritor— «existe para que nazca el Libro».

* * *

Darle a cada día su ración de escritura en un diario o dietario personal: pasión solitaria, adicción y vicio del grafómano. «Secreta y diabólica manía de escribir» ha dicho Josep Pla, diarista y reconocido maniático aquejado de ese síndrome.

Cuando es de veras personal e íntimo, el diario responde a necesidades nacidas de uno mismo: la de conocerse mejor, la de ayudar a la memoria de hechos vividos, a veces también, por el contrario, para olvidar lo ingrato —al trasladarlo al papel, borrarlo del recuerdo obsesivo morboso—, para purgarse de una memoria indeseada y aliviarse del peso del recuerdo, para mantener o así restaurar el siempre precario equilibrio mental. En grafómanos responde el diario a otra necesidad, la de escribir por escribir, sin otra finalidad, como quien practica una religión o un vicio solitario. El ensayista, intelectual o escritor, sin embargo, no suele llevar diario tan sólo para sí mismo; casi siempre lo lleva con otras miras, otros fines.

Al escribir día a día, algunos hacen acopio de materiales y levantan un andamio para construir sus obras en proyecto. El cuaderno diario sirve entonces para reflejar y llevar cumplida cuenta de los sucesivos guiones, bosquejos, borradores y vicisitudes de escritos en preparación: así, Torrente Ballester, aunque no en papel, sino en grabación magnetofónica, en los *Cuadernos de un vate vago*. El diario contribuye entonces a la forja del escritor o de su obra. Los mismos materiales que al autor le resultan útiles durante algún tiempo sirven no menos a albaceas y editores para publicación póstuma de obra inédita, así como a historiadores y críticos para anotar la obra publicada. Hay escritores, además, en quienes se infiltra tan a fondo el vicio de escribir a diario y en diario, que éste llega a constituir el núcleo más denso de la obra sin ser parasitario de ella; y así nacen unas memorias como las que Andrés Trapiello viene publicando desde 1990, en sucesivas entregas, una al año o casi, bajo el rubro general de *Salón de los pasos perdidos* y que vienen a constituir al propio tiempo «una novela en marcha».

Al lado de los diarios genuinamente tales, se alinean los textos narrativos o ideológicos en formato de diario. En ocasiones queda sin decidir —poética y/o filosóficamente indeciso— si un texto en tal presentación corresponde al escritor en persona o a un personaje ajeno y de ficción. Seguramente en Pessoa (1988) es autobiográfica una buena porción del discurrir existencial del *Libro del desasosiego de Bernardo Soares*, un libro diario, en verdad, desasosegante, escrito a lo largo de unos veinte años a partir de 1912; y esto, a su vez, no le impide ser ensayante o filosófico: «hay días que son filosofías, que nos insinúan filosofías de la vida» (*op. cit.*, p. 92).

En opuesta ladera, puede que Josep Pla haya llevado diario no tanto de sí mismo y de su vida real, cuanto del personaje Pla que se iba forjando a través de su existencia. *El quadern gris*, dado a la luz en 1966 como presunto diario íntimo de juventud o primera madurez, ¿nos lo entrega inalterado?, ¿o, más bien, retocado en una ficción con verosimilitud autobiográfica? En todas las escrituras en primera persona —y aun en otras—, la divisoria entre ficción y realidad se esfuma.

* * *

Hay quien ha iniciado y proseguido un diario a petición de una editorial y para ser publicado de inmediato: así Gombrowicz (2005) para una revista del exilio polaco. La forma pura de diario, sin embargo, se plasma en la escritura sólo privada, tal vez no íntima, pero sí confidencial y, desde luego, no para publicar en vida: texto para dejarlo ahí, en cuadernos o archivos de uso personal, sin salir de la gaveta del escritorio y sin exponerse a miradas indiscretas. En esa pura forma el diario representa el polo opuesto a la escritura venal, comercial, editorial: no se publica, no se vende. Corresponde a un ejercicio de escribir por afición o vocación, por gusto y ganas, como fin en sí y para sí mismo, si acaso para acompañar y asistir a la memoria, mas no por oficio, no por necesidad de ganarse la vida, ni tampoco para comunicarse con otros, para entretener, enseñar o influenciar a unos lectores.

En su estado más puro el diario responde a un escribir por escribir. El diarista —e igualmente el ensayista y el escritor genuino— escribiría también aislado sin rescate para siempre en una isla desierta, aunque nadie hubiera de leerle. Lo cual no impide que se escriba asimismo sin descartar publicarlo siempre y cuando se vea conveniente.

Las reglas del diario

Los diarios fusionan vida y obra; reúnen vivencia y escritura: experiencias vividas cada una en su lugar y su momento, en su fecha, tamizadas por el pensamiento reflexivo y trasladadas enseguida a un texto que trascenderá, sin embargo, al momento. Realizan esa fusión mejor que otros géneros textuales afines, como las memorias retrospectivas. A éstas las desfigura el recuerdo siempre infiel o bien, incluso más, las maquilla la voluntad deliberada de alegato a favor propio: los memorialistas a menudo, y en tardío ejercicio de justificación propia, deforman el pasado.

Muy distintos de las memorias son los diarios. Para ser auténticos diarios su escritura, y no sólo su publicación, ha de someterse a la disciplina de no volver sobre lo escrito, no corregirlo jamás. Cada página ha de quedar en la redacción original, tal como se escribió en su día; y así, sin corrección, ser ofrecida a los lectores. Tal es no sólo la clave, sino el «contrato de lectura» del diarista cuando decide publicar sus páginas: certifico que eso fue escrito en tal día, en tal ocasión, y que no ha sido modificado desde entonces. Es un compromiso ético semejante al que Lejeune denomina «pacto autobiográfico», y del cual representa una variante.

* * *

Regla básica del diario, piedra de toque de su sinceridad y honestidad: no modificar en ningún momento lo ya escrito ayer o anteayer. No ha de hacerlo el diarista ni siquiera mientras lo mantiene bajo su exclusivo control y bajo llave.

Más de una vez el escribiente, antes o después de la sesión del día, relee lo que escribió páginas antes. Al releer, puede muy bien producirse un reencuentro a disgusto con alguna página anterior: suceder que disienta el diarista o que sienta ahora de otro modo. Está en su derecho, no faltaba más. No lo está, en cambio, para tachar lo escrito ayer o hace ya un año. La ética del diarista reposa en el respeto a cada página conforme quedó escrita y con su fecha. Puede rectificar y desdecirse, decir ahora blanco donde anteayer o antaño había sido negro. Pero el diario no admite borrones ni tachados: ésa es su moral. Y las correcciones en nuevas páginas o en los márgenes de las antiguas han de datarse con la fecha en que se hacen.

El diario es documento semejante a las inscripciones registrales. Admite nuevos asientos, así como anotaciones marginales a lo ya inscrito, y eso sin límite, en serie interminable. No tolera, en cambio, tachaduras.

Junto con la regla de no modificar lo escrito ayer, forma parte de la ética del diario todavía otra norma: que en la primera página no se sepa aún qué se escribirá en la última, ni cómo o cuál será la última. También rige este criterio cuando se empieza un diario filosófico o intelectual. Lo que convierte en diario a un cuaderno o manojo de folios no es sólo anteponer la fecha a cada sesión de escritura; lo es también escribir la página de hoy sin saber o prever qué se escribirá mañana. El diario es una escritura que comienza en cada página y sesión. Cada día se inaugura el mundo, el de la escritura, la hoja en blanco, como si nunca antes en la vida se hubiera escrito; y también: como si fuera la última página ya por escribir.

* * *

Los diarios son, al máximo, escritura en primera persona, expresión de quien escribe, de sentimientos, de experiencias y vivencias de uno mismo. Son también con frecuencia descripción del mundo, anotación y memoria de cómo discurre la vida, cómo está sucediendo; y no sólo la interior, sino la vida social, la historia en torno.

En su función memorial los diarios de ensayistas y otros escritores no suelen ceñirse a lo que le sucede a quien escribe; no se limitan a lo autobiográfico, ni mucho menos a lo privado o íntimo. Cabe llevar diario de acontecimientos públicos, de lo que ocurre en derredor; o bien hacer crónica de la vida que pasa y de cómo pasa uno por la vida; o también hacer cuenta y memorando de ideas, ocurrencias, pensamientos que al escritor le han acompañado en tal día, tal ocasión; o llevar reseña de lecturas, como a menudo hizo Cesare Pavese.

* * *

A otras páginas de reflexión, no de diario, Pavese las había titulado *El oficio de poeta*. Las que va colocando en hojas sueltas dentro de una carpeta verde descolorida, la mayoría a mano, alguna a máquina, todas con su fecha, llevan el encabezamiento de *El oficio de vivir*. En efecto, del vivir se trata en ellas: de un dramático vivir y de su comentario escrito. Las últimas hojas

llegan hasta las vísperas del trágico final. Desde las primeras, la cuestión de cómo vivir, de saber vivir y de qué es vivir —en soledad, en cruel ausencia de mujer, para él inaccesible siempre— se entrelaza con la de salir de la vida de forma voluntaria. Morir por propia decisión es tema recurrente y obsesivo en Pavese. De modo no ya premonitorio sólo, sino también, sin duda, preparatorio, la idea de suicidio habita su diario con obsesiva y creciente presencia desde las primeras páginas hasta la frase última, la de «no escribiré ya más».

En muchas de sus hojas el diario de Pavese consiste en apuntes de lectura, párrafos completos entresacados de libros, poco más que fichas de transcripción de textos, como las de alguien que estuviera acumulando material bibliográfico para una tesis doctoral, o como Bioy Casares al hacer antología de otros huertos.

A través de fragmentos ajenos, que Pavese incorpora, comenta y anota en su diario, se abre camino un itinerario intelectual, de pensamiento, jalonado de referencias de poetas, novelistas, dramaturgos y, a veces, de filósofos: Vico, Rousseau, Kierkegaard, Alain, Bergson. No diseña Pavese una filosofía y ni siquiera trata de ofrecer un concepto propio de la vida: no pretende tanto, no aspira a ser original. Lo que diseña está tejido casi por entero con hebras de otros. Lo dibuja bajo un postulado que alguna vez confiesa y que trasluce la confianza depositada en lo ya escrito: «al leer no buscamos ideas nuevas, sino pensamientos ya pensados por nosotros, que adquieren en la página un sello de confirmación». Sus páginas de citas textuales, sin embargo, son algo más que bricolaje o simple antología de otros jardines. Son hitos de un pensar movilizado —a la vez que lábil, movedizo— y en proceso, que discurre de aquí a allá, a ráfagas, que se mueve de cada posible aserto a su contrario y que, en el transcurso de los días, va mostrando su propio devenir en el «pulular repentino de pensamientos» evocados o confirmados al hilo de las lecturas.[1]

Entreveradas con las transcripciones textuales y las reflexiones suscitadas por los textos, Pavese rectifica y se refuta a sí mismo. Lo hace a veces de un año para otro (del 30-12-1937 al 1-1-1939), pero también de un día para otro (del 22 al 24-10-1938). Se pregunta si valió la pena emplear seis años de vida para escribir *Trabajar cansa*. El Cesare Pavese de mayo de 1938 cuestiona

1. Citas correspondientes a las fechas de 3-12-1928 y 22-2-1940 del diario de Pavese.

a aquel otro que años antes trabajó —y quizá por eso ahora está cansado de ello— en una excerpta de poemas. Revela así el diario mutaciones no superficiales. Al poeta la mudanza le parece consustancial a su quehacer, a la obra poética, fruto —así la ve— de una discontinua sucesión de «instantáneas iluminaciones», de «bruscas intuiciones», cuya sola unidad procede de la pertenencia de los distintos momentos a un mismo periodo de la vida del autor.[2]

Al diario se le puede decir —o por la mediación de sus páginas se dice uno a sí mismo, al que uno mismo fue ayer o al que será mañana— que se está o se estuvo en un error. Es lícito realizar enmiendas y autoenmiendas: a la totalidad, o casi, de uno mismo, del propio pasado vivido o escrito.

* * *

A veces el diarista hace públicas sus páginas o las da a leer ya en vida a personas de su confianza. Sin embargo, aunque no lo haga, en verdad suele escribirse por si alguien llega a leerlo, a sabiendas de ello y precisamente por ello, en esa esperanza: para que alguien alguna vez lo lea. También los diarios íntimos tienen algún destinatario, además del propio autor: a veces unas personas concretas; otras veces, cualquiera, un desconocido, en cuyas manos, acaso por azar, vendrá a parar y que llegará a leerlo.

Al diario de un personaje público, lo mismo que al de quien oficia de escritor, le es inherente la ambigüedad de su destino último: ¿texto sólo privado o, por el contrario, también público, publicable? Tras la desaparición del autor queda la cuestión de su eventual salida al exterior, la de si contiene —al menos implícita— alguna autorización para llegar a publicarse. El destino puede haberle sido encomendado a su suerte, al albur de lo que harán familiares o amigos. Se le deja en un discreto cajón del escritorio, sabiendo que de allí alguna mano lo extraerá y lo traerá a conocimiento público. Otras veces es entregado a albaceas con encargo —igualmente discreto o, al contrario, indiscreto— de publicidad. O bien, sin fiarse de albaceas ni de aquel albur, ya en vida lo destina a la imprenta el escritor. Es frecuente, desde luego, la publicación póstuma, pero deseada o aceptada por el propio diarista. Éste a menudo fantasea —y hasta coquetea— con esa expectativa; apuesta por la probabilidad de que, cuando

2. Anotaciones de febrero y marzo de 1936.

él se haya ido, saldrán a la luz los que, sin embargo, quiso preservar como secretos en vida. Sobre todo en este caso, el diario necesita de editores: uno es quien ha escrito; otro será quien se encargue de editar, de darlo a más lectores.

* * *

De los papeles dejados por Leopardi, manuscritos a lo largo de 15 años, será otro poeta, Carducci, quien más de medio siglo después los rescate de la Biblioteca Nacional de Nápoles y se ocupe de publicarlos. En polémica operación editorial, Max Brod toma trece cuadernos del diario de Kafka, correspondientes a otros tantos años de su vida y, con toda desenvoltura, pese a la voluntad última de Franz de destruir sus papeles, va y los publica.

En los antípodas de Kafka, que pide destruir y no publicar, se hallan autores con otra conciencia de sí y de su obra: con alma editorial y publicista tanto para sus cartas y papeles personales, cuanto para su propia vida y su persona. Coinciden en ese alma, frente a Kafka, dos genios entre los máximos del siglo anterior. Goethe se ocupó escrupulosamente de sus inéditos: a Eckermann y a otros les transmite cuidadosas instrucciones para sus ediciones póstumas.[3] Se ocupó de ello, no menos, Victor Hugo por mediación de su mujer, Adela, y de su mano hábilmente escritora, llegando a presentar, en 1863, una biografía suya de gran hombre: *Victor Hugo relatado por un testigo de su vida* (cf. Lejeune, 1980, pp. 60 ss.). El testigo era Adela.

* * *

Quienquiera que sea el que lo edite, la regla de oro al publicar un diario continúa siendo la misma que regía mientras no salió del escritorio: no debe ser modificado. El texto ha de reproducirse con literal fidelidad, inalterado, sin retoques, completo o incompleto —en selección y extracto—, pero dejando cada fragmento a la letra: conforme fue escrito en la correspondiente sesión y fecha de escritura. Ha de presentarse en su gestación temporal y de proceso, en su día a día, en el devenir y en las mutaciones de un pensamiento que se expresa a través de diferentes sesiones y momentos de escritura. Eso corresponde al pacto ético del editor con

---

3. Indicaciones testamentarias para la salvaguardia de su legado literario están recogidas en el vol. III, pp. 1.004-1.009, de la edición de *Obras completas* de Goethe, en traducción de Cansinos Assens, Aguilar, Madrid, 1991.

el lector: contrato y compromiso semejante y complementario del «contrato de lectura». También albaceas y editores han de respetar compromisos morales de escritura.

* * *

Variedad destacada de ensayo, el diario muestra a las claras lo que otras escrituras suelen dejar inadvertido: vestigios de sucesión —del devenir, llegar a ser— en el texto impreso, rastros que valen por indicios del discurrir no rectilíneo de un pensador ensayante y autocrítico.

No sólo un extenso volumen, también un breve ensayo ha podido ser escrito en varias jornadas de trabajo; o bien haber sido terminado sólo tras varios días y acaso meses después de su iniciación. El tiempo y las sesiones de su escritura parecerían irrelevantes una vez fijada para siempre la redacción dada a la imprenta. Prevalece entonces, desde luego, su disposición en el espacio impreso: su estructura y despliegue espacial en sincronía, cual producto, en cierto modo, atemporal y sin historia. En el espacio ya impreso, lo escrito pugna a favor de su propia permanencia y a la contra de la usura del tiempo y de la crítica. Su pugnacidad, empero, sólo puede engañar a una percepción superficial. El ensayo, desde luego, antes que permanente, es móvil: escritura al día, al filo de los días. Más que cualquier otro discurso y no menos que el poema, el ensayo es «palabra en el tiempo», transida por el tiempo; y así pide leerse.

Instantes

No forma parte de un diario, no es una página más en medio de un cuaderno de anotaciones cotidianas, pero responde a los principios mismos del diario, con fecha e incluso con hora, la nota memorial de Pascal, de 1654. La escribió pocos días después de recuperarse del largo desvanecimiento padecido en un accidente de carruaje que a punto estuvo de costarle la vida:

> Lunes, 23 de noviembre, día de san Clemente [...]. Desde alrededor de las diez y media [...]. Fuego. Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, no de los filósofos y de los sabios, Dios de Jesucristo [...]. Alegría, alegría, lágrimas de alegría.

Al escribir en diario o en ensayo, la unidad de tiempo puede adelgazarse mucho: no ya la jornada de un día; a veces, la hora, el momento. No le basta a Pascal decir el día en que aconteció aquel golpe de gracia; ha de señalar la hora exacta, quizá para dar verosimilitud a su apunte autobiográfico. El memorial pascaliano, fragmento de diarista, contiene en pocas líneas el núcleo de una teología —una filosofía, también una poética— de los momentos, del instante.

También Pessoa, poeta del momento, al describir el origen de uno de sus heterónimos, de Ricardo Reis, señala con exactitud el instante: «El doctor Reis nació dentro de mi alma el día 20 de enero de 1914 alrededor de las once de la noche». A semejanza del memorial de Pascal, y aproximadamente a la misma hora, en la cercanía de la media noche, cada cual vive su encuentro, su experiencia: uno encuentra a Dios; el otro, a un «daimon», un duende interior inspirador.

* * *

Aunque no lleve diario de manera metódica, quien de modo ocasional hace constar la fecha y hora de una página escrita para registrar una experiencia singular, irrepetible, ejerce también de memorialista. Escribe para el recuerdo, contra el olvido. Escribe para sí mismo, para el día de mañana, y asegura, al menos para sí, a menudo también para otros, el cumplimiento de una esencial función de la escritura, la de prótesis de la memoria.

Vivir al día —«carpe diem»— o, más aún, al instante, minuto a minuto, tiene su correlato en escribir también al día y al minuto, conforme suceden los acontecimientos, conforme a quien escribe le acontecen las experiencias, los estados de ánimo y los de pensamiento. Porque hay también estados de pensamiento y no sólo estados de ánimo, cambiantes unos y otros. Los de pensamiento están sujetos a cambios no obedientes a la lógica argumentativa y de raciocinio. Responden a una sucesión regida por leyes: en buena parte, leyes no conscientes y no bien conocidas, porque nos resistimos a admitirlas y por no haber sido suficientemente investigadas. Para reconocer y conocer esas leyes habría que comenzar por llevar cuenta del curso de las ideas momento a momento, y no ya al día, sino a la hora, al minuto, levantar acta de cómo surgen, desde qué mantillo de experiencias y de sentimientos, bajo qué circunstancias de biografía íntima: cuándo, en qué conexiones y contexto aparecen por primera vez, cuándo y cómo desaparecen, reaparecen, se metamorfosean.

Caracteriza a esa escritura lo que Cioran, pensador fragmentario y a ráfagas, escribió acerca de sí mismo: «Sobre el mismo tema, el mismo acontecimiento puedo cambiar de opinión diez, veinte, treinta veces en un día. ¡Y pensar que cada vez, como el último de los impostores, me atrevo a pronunciar la palabra "verdad"!» (Cioran, 1995, p. 67).

* * *

«Detente, instante...». La palabra de Fausto vale para el momento feliz y para la obra de arte que captura el instante fugitivo. El artista, «cazador de instantes» (Argullol, 1996), inmortaliza momentos de gracia. También lo hace y lo proclama el *clown* de *Opiniones de un payaso*, de Heinrich Böll: «Soy un payaso; y colecciono momentos».

De la obra de Hermann Hesse (1971 / 1975) se han extraído fragmentos para presentarlos al lector como *Lecturas para minutos*. La referencia al instante, al minuto, vale no menos, sin embargo, y en primer lugar, para el acto de escribir antes que para el de leer. Una escritura no ya sólo de los días, sino de los minutos —en rigor, por tanto, un «minutario» y no sólo diario— trata de capturar instantes de gracia —o de desgracia— y pensamientos del instante que no por pasajeros pierden la condición de verdaderos.

Los propios *Ensayos* de Montaigne, aunque sin fecha, aluden más de una vez a momentos concretos, cuando narra y comenta algo que le sucedió recientemente o ayer mismo. Montaigne piensa al día, al igual que vive al día (3.º, III, 52); y no sólo al día, a veces al minuto: «No dibujo el ser, dibujo el paso, y no de una edad a otra, sino día a día, minuto a minuto» (3.º, I, 26).

Con la escritura al minuto se corresponden los estados de pensamiento: no meros estados del ánimo, aunque tampoco independientes de éstos. Unos estados y otros se hallan entre sí conectados en la conciencia, al igual que en el cerebro lo están sus respectivas sedes orgánicas: el lóbulo frontal y el hipotálamo. Lo que pensamos y conjeturamos no existe ni consiste al margen de lo que sentimos, de las emociones y experiencias. Tampoco lo que piensan los filósofos existe al margen de sus sentimientos y experiencias de vida. Desde luego, cuanto llega así a pensarse necesita ser cribado, depurado, trascendido. Para ese fin, para desconectar de la experiencia inmediata, se idearon los métodos de pensamiento: la duda metódica cartesiana, el

análisis trascendental kantiano, la «epojé» fenomenológica y otros artefactos mentales de filósofos. También para eso se inventó el método experimental en ciencia: para poner a prueba las hipótesis en condiciones replicables y bajo control.

* * *

Modelos y artefactos filosóficos, como el de las ideas platónicas o el de una razón pura, válidos quizá para ángeles sin cuerpo, valen menos, en cambio, y tan sólo con alcance limitado, para mentes corpóreas. Valen dentro del país de la lógica y de la epistemología, que, sin embargo, no es el habitado a diario y a todas las horas del día. La ingeniería de la inteligencia artificial puede operar como si las ideas hubieran sido originalmente pensadas por un ordenador o por un ángel exento de organismo; pero las ideas humanas, incluidas las de la lógica formal, han nacido en un cerebro pensante y razonador integrado en un ser vivo y se hallan al servicio de su vida, supervivencia y bienestar. La que funciona a diario, en la vida cotidiana, es una razón pragmática y a la vez apasionada, pasional, conectada con los sentimientos y emociones, y que contribuye tanto al buen funcionamiento del organismo como al conocimiento de la realidad. La conexión con el hipotálamo, su sustento en las hormonas, su complicidad con las emociones y las pasiones no desacredita a esa razón: a los estados de pensamiento así asociados no les resta pertinencia para el conocimiento. Existe buen fundamento para alinearse al lado de todos aquellos —Epicuro, Pascal, Unamuno, Pessoa, Zubiri—, que solicitaron una razón o inteligencia sentiente, sentimental, cordial. El pensamiento siente y el sentimiento piensa: se ha dicho con algún equívoco, mas no en incorrecta dirección.

Desconfiaba Nietzsche de los pensamientos procedentes de estómagos vacíos: de la mente sin cuerpo. Solicitaba una sabiduría del buen humor, cuyas ideas se originan en sanos humores físicos y nacen sólo al aire libre, al aire de la montaña, un sanatorio, para él, del pensamiento. La mente no existe al margen del cerebro ni éste al margen del cuerpo. El pensamiento abstracto, alojado en el cerebro más reciente y evolucionado, se conecta no sólo con las estructuras cerebrales más arcaicas, sino con todos los órganos y funciones de un cuerpo vivo, no una máquina.

Diario filosófico

Los diarios a veces se proponen, de forma deliberada y no sólo incidental, dar cuenta de una sucesión de pensamientos y argumentos, concatenar un razonamiento lógico y reflexiones rigurosas. El día a día contribuye a puntuar entonces no discontinuas intuiciones, tal vez aforismos, o meras citas, menciones de otros, sino el discurrir y la génesis de un pensamiento metódico, que a través de múltiples sondeos avanza en busca de su formulación exacta, aunque sin búsqueda o designio de sistema. En esa vena fluye el diario propiamente filosófico.

No se confunde el diario filosófico con una filosofía en el periódico, la cual se formula y publica al día, pero puede haber preexistido en la mente del escritor. El diario se configura al ritmo de los días: no existe previamente como pensamiento en la cabeza del diarista; sólo empieza a existir al trasladarse al papel.

Filosofía de periódico y diario filosófico difieren por su índole, respectivamente, pública y privada. Coinciden, sin embargo, en acompasar el producto, el texto, al proceso: a la producción y sucesión de la actividad filosófica en el tiempo, amarrándola así al devenir de la historia y de la experiencia.

Los filósofos de oficio han sido remisos al diario, menos propensos que otros escritores: poetas, ensayistas, novelistas. Los escasos diarios filosóficos se deben a intelectuales adictos a la filosofía —Goethe, Kierkegaard, Leopardi, Marcel, Hannah Arendt— más que a filósofos académicos.[4]

* * *

Cien años antes que Pavese, otro poeta italiano, Leopardi, que iba a escoger el mismo trágico final, escribía en prosa casi a diario, para su propio uso, en un cuaderno titulado *Zibaldone* (= miscelánea). Propósito suyo era construir una filosofía sistemática.

Juzga Leopardi (1990) a la filosofía incompatible con la acción, obstaculizadora del actuar: «toda filosofía es por completo inactiva» (*op. cit.*, p. 103). También la ve inconciliable con la poesía. Hay un momento, que él sitúa en 1819, cuando percibe la imposibilidad de conciliar filosofía y poesía, y titubea entre ellas. Se produce el giro entonces: «empecé a convertirme, de

4. Véase el volumen, extracto de actas de un congreso, editado por Castelli (1959) sobre la diarística filosófica en la historia.

poeta, que yo era, en filósofo de profesión» (*op. cit.*, p. 13). No alcanzó Leopardi este propósito: no, al menos, al punto de haber conseguido incorporarse a la nómina canónica de los filósofos. Pero en ello se esfuerza; y, por tanto, el suyo hay que leerlo como un dietario filosófico, del que, a diferencia de Pavese, se halla ausente cualquier intención autobiográfica o intimista.

Exceptuadas muy contadas páginas en que alude a sentimientos que le aquejan —sobre la mujer, sobre su propio hastío y el suicidio—, Leopardi no habla de sí mismo en su diario. Su sentimiento trágico de la vida (vale para él este sentir unamuniano) se emplea a fondo y por entero en disertar acerca del mundo, la realidad, la vida, en lo que intenta hacer pasar como sistema de filosofía. El resultado, poco original, por otra parte, es un bosquejo, no sistema, de filosofía del tedio, del sufrimiento y la infelicidad, de una desesperación en medio de la cual, empero, y pese a todo, según profesa, es preciso mantener la esperanza y celebrar la vida.

No fue coherente —o no fue logrado— el proyecto de Leopardi de fundamentar un sistema, que de hecho queda bloqueado entre tesis contrapuestas e incompatibles. De una parte, sostiene que «el sistema es el rasgo distintivo del filósofo»; y aún más: que «todo hombre capaz de pensar por sí mismo [...], todo pensador auténtico ha de forjarse o seguir o tener un sistema» (*op. cit.*, p. 131). De otra, asume y hace propia la condena de los sistemas (¿sólo de otros, no el suyo?), según él perjudiciales para un genuino conocimiento de las cosas. No consigue Leopardi cuadrar ese círculo, salir de la antinomia, del atasco intelectual. En consecuencia, y para su desengaño, no ha pasado a la historia como filósofo, sino como poeta y grande. Queda memoria de su esfuerzo en pos de un quimérico y no logrado sistema de filosofía, plasmado en textos sólo misceláneos («zibaldone»), los cuales dejan, en cuanto a factura, el valioso testimonio de un filosofar periódico, a diario, que, justo en el movimiento hacia el horizonte inalcanzable —o acaso hacia el espejismo—, explota el potencial indagador y filosófico de una escritura al ritmo de los días.

* * *

Puede una escritura filosófica consistir sólo en diario, puro diario, y extraer de ahí, de su hechura al ritmo de la experiencia de los días, su sello peculiar. El escritor Gabriel Marcel escribe un *Diario metafísico,* del cual surge, como encadenamiento articu-

lado de fragmentos, el más logrado de sus libros filosóficos, *Ser y tener*: simbiosis de diario y de ensayo.

En su *Diario* permanece Marcel (1935) en dominios de la metafísica, de esa porción de la filosofía que versa sobre el «ser», justo la porción que un buen censo —la mayoría— de filósofos modernos ha rechazado como palabrería vacía y sin sentido. Sin embargo, y a semejanza de otras metafísicas sobresalientes en el siglo XX, habla del ser humano y no, apenas, de otros seres o del ser en su generalidad. Coincide en ello con filósofos de la existencia coetáneos suyos —Jaspers, Heidegger, Sartre—, que bajo la denominación de metafísica han desarrollado en realidad una antropología filosófica. El «ser» heideggeriano es, en rigor, el ser humano: «Dasein», que «está ahí», arrojado en el mundo por un tiempo limitado, un «ser para la muerte». Por su lado, el «ser» sartriano, escindido entre un compacto objeto «en sí» y un reflexivo «para sí», una conciencia, que es la humana, conduce al lema y al manifiesto de que el existencialismo —su metafísica, por tanto— «es un humanismo», al decir del propio Sartre. También el pensamiento de Marcel gira alrededor de una antítesis: entre el «tener» y el «ser» (cf. asimismo Fromm, 1991), de un «ser» propiamente humano, al que concibe, como Jaspers, abierto a la trascendencia, a lo absoluto, al misterio.

Ser y tener, ser y no ser, el ser y el tiempo o, más bien, la nada, ¿son cuestiones metafísicas, sólo metafísicas, vacías por tanto, según los positivistas dicen? Una lectura mejor de un lenguaje de ese porte capta en él la expresión de una variedad de ensayo psicológico o psicosocial acerca de sentimientos y comportamientos humanos, ensayo, ante todo, descriptivo del universo sentimental y comportamental, pero a veces también exhortativo —es decir, moral— sobre posibles y deseables modos de sentir y de conducirse.

* * *

El Marcel del *Diario metafísico*, al igual que el Leopardi del *Zibaldone*, resulta sobremanera instructivo en cuanto a hechura del discurso. Interesa en él no tanto el «qué» cuanto el «cómo»: no tanto el pensador filósofo, cuanto el escritor ensayista; no el contenido de las formulaciones, sino el modo de escritura. A semejanza de Leopardi, pero además sin búsqueda alguna de sistema, en pensamiento libre y suelto, ese *Diario* depara un testimonio excepcional, infrecuente entre filósofos, de un escribir al

filo de los días, que se corresponde con el filosofar genuino: el diario como herramienta de exploración intelectual.

Un diario veraz suele estar sembrado de indicadores de la sucesión temporal inherente al pensamiento y no sólo al sentimiento. El «así lo veo» o «juzgo» —y no sólo «así lo siento»— de hoy, de ahora, no siempre coincide con el de ayer; tal vez incluso se ha mudado en su contrario; y eso también en asuntos filosóficos. El diario de Marcel —«una serie de meditaciones encadenadas» (*op. cit.*, p. 7)— discurre jalonado por marcas del momento: «Me ha venido un saludable pensamiento... Tengo la impresión de haber eliminado hoy lo que podía quedarme de idealismo... Tomo de nuevo mi idea de... Pensaba hace un momento... Esta mañana me hallaba en ese punto en que no se comprende ya nada del propio pensamiento». Está asimismo puntuado y rectificado por giros explícitos: «Veo con toda nitidez la necesidad de sustituir la cuestión de: "¿soy yo mi cuerpo?" por la de "¿soy yo mi vida?"» (*op. cit.*, p. 126).

* * *

Lo último escrito en el diario, lo que consta en un día posterior, puede contradecir lo antes escrito y, pese a ello, al propio tiempo, dejarlo permanecer tal como estaba: dejar subsistir con ello la posible contradicción, la perplejidad, o la antinomia, las espadas —las razones— en alto, fragmento contra fragmento, la página de un día contra la de otro. Cabe incluso dejar constancia expresa de todo ello, escribir ahora recogiendo dos momentos, el actual y algún otro anterior: así lo veía ayer o en otro tiempo, pero hoy no lo veo ya del mismo modo. A través de esas variaciones se abre paso el conocimiento adquirido por el diarista, reconocible y asumible por sus lectores: en la sucesión de los vaivenes, de las dudas, acaso incluso de las certezas, sólo subjetivas, sin embargo, a la vez que antinómicas.

Se alumbra así una filosofía que en verdad lo es del devenir de la existencia y que, en coherencia con ello, no se da nunca por fija y acabada: siempre en gestación, en revisión, reacia al cierre en un sistema. En su carácter fragmentario, ensayístico y a veces aforístico, a través de tanteos, de variación en los análisis y en los cuestionamientos, una y otra vez, el *Diario* de Marcel exhibe por doquier las señales de un itinerario no rectilíneo, sino en zigzag, al albur de las experiencias y las reflexiones que las acompañan.

* * *

En un diario de ideas rige esta palabra de narrador: «Hoy he escrito la primera página de una novela y no sé de qué se trata, pero sé que me espera un año de obsesión». Una confesión así, de Juan Benet, seguramente no vale para todo novelista: los hay que no comienzan a escribir hasta no haber pespunteado del todo el paño de la trama y del eventual desenlace. Vale para narradores que sólo saben cómo comienzan sus historias y que se dejan llevar por ellas, por sus personajes, sin plan preconcebido, sin conocer de antemano cómo van a desenvolverse. Vale aún más esto, sin duda, para un diarista que al escribir intenta poner en claro sus ideas y que cuando aborda la primera página, ignora todavía de qué se va a tratar y cómo va a discurrir lo vivido y lo tratado.

Estados mentales

En el curso y escansión del pensamiento que se plasma en un diario se dan —¿y cómo no?— intermitencias y altibajos, que corresponden a los de la vida del diarista. No todo vale allí con solvencia; no todo permanece para la posteridad. En un diario, más que en cualquier otro escrito, muchas reflexiones apenas gozarán de vigencia en el tiempo: sus páginas se prestan a dar cabida sin censura a pensamientos inmaduros, al trivial relato de simples ocurrencias o de improvisaciones sin relieve. Que algunas de éstas permanezcan y merezcan ser salvadas, al igual que los «impromptus» musicales, dependerá de su valor o, más bien, del reconocimiento otorgado por los lectores. A falta de éste se quedarán en mera «libre asociación de ideas», de interés únicamente para un posible psicoanálisis de su secuencia.

Puesto que los humanos tenemos propensión a pensar de manera cambiante según el momento y la ocasión, la «verdad» no se desvela en los momentos; si acaso, y aun esto sólo en aproximación de asíntota, en su encadenamiento y sucesión. No en esta página o la otra, sino en la trayectoria de un diario filosófico es donde cabe aproximarse a la «verdad». La confianza en un acercamiento así, propiciado por la escritura en diario, guarda alguna semejanza con la creencia de los surrealistas en la escritura automática. Difiere mucho de ésta, sin embargo. Creyeron los surrealistas que la espontaneidad, por sí misma, alberga potencial creador de belleza artística. Tal vez suceda así en algunas

artes de la escritura —literatura y poema— y de la plástica. Pero la filosofía y el saber son otra cosa: requieren criba y poso, un sedimento que sólo la sucesión de otras sesiones, otras páginas, irá poniendo a prueba; requieren un contexto de justificación y no sólo de hallazgo.

* * *

El «así lo veo, así es la vida», propio del escritor ensayante, lleva siempre una fecha, un momento de haber escrito. Circunstancias personales de experiencia biográfica del ensayista, del filósofo, han contribuido a determinar sus pensamientos, sus pronunciamientos. El diario hace explícitas esas circunstancias. Hace explícito que en el fluir de los días y de la experiencia, cualquier «así» puede mudarse en «asá»: de esta otra forma.

El «yo pienso» del escritor, como el de cualquier otra persona, surge en un yo y un pensamiento mudadizos. El yo que escribe, el que al descifrar y describir la vida dice «así lo veo», no permanece idéntico de un momento a otro: móvil perpetuo, mutante, también él. En su huidiza movilidad, la escritura de diario —cinematógrafo, no fotografía— recoge sus mudanzas en el detalle de un día a otro. Si se escribió ayer y vuelve a escribirse mañana de nuevo, puede uno haber escrito ayer de tal y tal manera, y mañana en cambio de aquella otra. En tal o cual otra página pudo verse y escribirse así, quizá porque en ese momento no podía verse de otra forma. O bien entonces, ayer mismo, pudo y debió verse ya de otra manera —se juzga hoy—, pero no alcanzó a verlo con acierto el diarista.

El transcurso de 24 horas puede convertirte en una persona distinta. Hay variaciones, vaivenes de pensamiento en el transcurso breve de unos días y aun de horas. Son mudanzas también influyentes en los juicios de «así es la vida», mudanzas relevantes para hacerse cargo de la precaria inestabilidad y frágil equilibrio de ese «así es» en la mente humana, tan dependiente de los estados de ánimo. No sólo la escritura poética, también la prosaica y declarativa —referente a lo real— del día a día, de ritmo circadiano, tiene su gramática, su retórica y su lógica, a veces su filosofía. ¿Qué género de filosofía? Aquella que surge no en la página, no en los desperdigados pensamientos, sino en la sucesión, articulación y concatenación de los mismos, y también en su recíproco contraste y puesta a prueba.

No es disparatada la sospecha de que el optimismo y el pesimismo metafísicos constituyen trasunto filosófico de estados de ánimo entre la agitación y la calma, entre la claridad y la tiniebla. Como la existencia humana en muchas de sus horas transcurre en gris, la mayoría de las filosofías se aparta de los extremos en un prudente medio que ha pasado a constituir seña distintiva de la ecuanimidad intelectual.

Hay situaciones y experiencias en las cuales, sin embargo, sólo es posible creer en el poder del diablo y el infierno.

* * *

El pensamiento metafísico acostumbra a alardear de trascender al devenir, al tiempo, de constituir reflejo metahistórico de una realidad eterna e inmutable. Bajo tal presunción, llevar un diario metafísico representa una empresa en sí contradictoria. Cuando un filósofo emprende su diario con miras metafísicas y escribe en la cadencia y la mudanza de los días, la «metafísica» que así se sedimente no quedará sustraída al tiempo; no será, pues, lo que convencionalmente se suponía, se pensaba. Tal metafísica, escrita al paso de los días, queda inscrita, sin dudas, en el tiempo, en el devenir biográfico e histórico.

La sustancia de un diario filosófico reside no en el producto plasmado en cada página, sino en el modo de plasmar el flujo del pensamiento al escribir. En un diario se quiebra la inmutabilidad tanto del texto como del pensamiento, que puede ser revocado cada día. Queda así al descubierto el poder analítico y revelador del tiempo o, más bien, de las vivencias en el transcurrir del tiempo. Los diarios restituyen la diacronía a unos textos-producto, que, a falta de un anclaje temporal, podrían ser leídos cual si hubieran nacido de una vez y en bloque, en pura sincronía. Recuperan así para la realidad estructural del texto la dimensión procesual suya, de otro modo perdida sin remedio.

Pensamientos

En un diario se escribe a fragmentos, en cortes delimitados por la fecha: cada día una página, a menudo sin relación temática o de continuidad con la del día anterior. Pero hay modos de escribir, en escritura entrecortada y a retazos, semejantes al diario, aunque con unidades fijadas no por el día, sino por el tema o la ocurrencia del momento.

El ensayo, que en ocasiones se presenta como texto unitario, otras veces consiste en una secuencia de unidades en fragmentos: páginas sin fecha ni formato de diario, pero con señales manifiestas de haber sido producidas en sesiones diferentes —e independientes— de ponerse a escribir, al igual que un diario. Al llevar esas páginas a la imprenta, el escritor acaso las ordena de manera temática; o, por el contrario, las deja en el orden cronológico de haberlas escrito, aunque sin fecha. Siguen siendo, aun entonces, páginas del momento, que conservan rasgos propios de un diario. El dato de una fecha antepuesta a cada página resulta accidental. Lo esencial no es el día; es el humor, el estado de ánimo, desesperado o confiado, perplejo o visionario, del autor al escribir. La ausencia del dato cronológico, sin embargo, no cambia la naturaleza diarista de lo escrito, tal como se entrega al editor y, por tanto, al lector: discurso fragmentario, entrecortado, con interrupciones a la vista, bien visibles las cesuras de los distintos momentos —vaivenes en estados de ánimo y de pensamiento— en que se escribió. El libro, entonces, aunque homogeneizado por la tipografía, lleva las huellas de vicisitudes, mudanzas, variaciones en el escritor, que autorizan a distintos recorridos, interpretaciones, claves de lectura por parte del lector.

* * *

Cumplía bien Pascal el reglamento de la Academia platónica que advertía en el frontispicio: «nadie entre aquí sin conocer geometría». Su filosofía —o teología—, sin embargo, la de los *Pensamientos*, no se desarrolla «al modo geométrico» de un sistema exacto: precisamente contrapone, en un célebre pasaje, el espíritu de finura al de geometría. Por el contrario, se desarrolla al modo ensayístico, de aproximación y de probabilidad, a veces simple verosimilitud. De su contribución a los principios del cálculo de probabilidades no ha dejado en ese texto más rastro que aquella ingeniosa ocurrencia apologética para el ministerio de defensa de la fe cristiana: la célebre «apuesta» como argumento práctico para elegir creer en Dios, colmo del alegato a favor de tesis sólo probables, a favor de la simple creencia, de la fundada opinión, según cuadra a ensayistas más que a geómetras.

Del Pascal geómetra y del polemista quedan otros escritos. Del pensador de lo incierto, de lo sólo probable, han quedado nada más los *Pensamientos*, obra no dada al público por Pascal, sólo borrador de libro, bosquejos y guiones de la ambiciosa obra

de apología de la religión cristiana que proyectó y no llegó a concluir, miscelánea de aforismos, ocurrencias, comentarios razonados, citas bíblicas. El manuscrito original, lleno de tachaduras, reveladoras de rectificaciones y vacilaciones de Pascal, se editó 8 años después de su muerte en arreglo a cargo de algunos adeptos suyos, que zurcieron los retales y los dieron a luz. Los fragmentos llevan a veces las señales de instantes, circunstancias y talantes variables del autor; y solicitan ser leídos a semejanza de un diario —aunque en sentido estricto no lo sean—, porque pudo Pascal haberles antepuesto fecha y hora al igual que lo hizo en la breve página del «memorial» de una noche de fuego.

Los *Pensamientos* están formados por piezas autónomas, dispuestas en párrafos de dispar longitud, con nula o escasa trabazón entre sí, y que se dejan leer en cualquier orden. No se da sucesión temporal en lo escrito, sólo yuxtaposición de ideas de vario contenido, apenas articuladas, a veces con eslabones de enlace, pero también, y al contrario, con abruptos cortes. En el texto así tramado, además, no argumenta o habla siempre la misma voz: a veces, sí, la de Pascal; otras, la del incrédulo —también su yo incrédulo interior— con quien disputa. En más de un pasaje, se ha especulado sobre el sujeto de atribución de tal o cual pensamiento: la conocida mención del espanto por el silencio de los espacios infinitos, ¿es terror de Pascal o del incrédulo? Irónico a menudo, dogmático más de una vez, dialéctico y retórico antes que geómetra, patético casi siempre en la efusión de sentimientos más aún que pensamientos, Pascal irrita o apasiona. Pero siempre incita a pensar: con él o en contra suya. Incita a pensar porque se deja sorprender en el acto de pensar él mismo, al igual que Montaigne en los *Ensayos,* a los que asimismo se asemeja por el tono meditativo, existencial, por el suave escepticismo, religioso, sin embargo, el de Pascal.

* * *

El escritor romántico, el poeta en especial, ha sido proclive a resaltar «instantes de brusca claridad universal». La trascripción a poema de esa clase de experiencia, adensada en un instante, lleva, al decir de Friedrich Schlegel, a que «en poesía cada totalidad podría ser perfectamente una fracción y cada fracción una totalidad». Lo cual vale de metáfora para la propia persona, en estrecha conexión de obra y vida, como apostilla Schlegel: «De mi personalidad no puedo brindar otra muestra que un sistema

de fragmentos». A la experiencia del momento le corresponde una poética o una prosa asimismo del momento, no sólo esto por el don de una súbita claridad universal según el romántico sentir, también, de manera más modesta, por el simple azar de una racha de luz en tiempos de una opaca rutina cotidiana que hace difícil pensar con claridad. No siempre se está listo para escribir y ni siquiera para pensar. La hora propicia no coincide con un horario fijo, el de sentarse en el escritorio cada día a las seis o a las diez de la mañana. Los pensamientos propicios vienen a veces extramuros de ese lugar y circunstancia. Hay momentos, fuera del horario de escribir, en que se le ocurre al escritor un pensamiento y entonces ha de anotarlo en cualquier papel que tenga a mano. Así lo hizo durante años Robert Walser (1924 / 2005): escribir en cualquier momento y en papeles de toda clase, guardados luego en una caja de zapatos, y mucho más tarde publicados como «microgramas».

A escribir en fragmentos conducen no sólo los instantes afortunados de claridad; también conduce o, más bien obliga, y no menos, la creciente fragmentación del saber, que aconseja una escritura a trazos y a retazos. La realidad social y natural no se presenta ordenada en un sistema de suyo inteligible. ¿Cómo hablar sobre ella, pues, sino en un discurso desordenado, fragmentado? Pasada ya la Ilustración y pasado el absolutismo romántico, se desconfía ahora del atlas universal, sea en filosofía o en ciencia; se prefiere la pincelada o croquis sobre el mundo, el ensayo en fragmentos sobre su dispersa y fragmentaria realidad. Lo han preferido algunos filósofos para ciertos temas y obras. Filósofos bien capaces de sólidos tratados contundentes han frecuentado, junto con ellos, la escritura en fragmentos: Theodor Adorno (1951 / 1987) en *Minima Moralia*, ensamblando piezas que oscilan entre el ensayo de dos páginas y el aforismo de una sola sentencia; igualmente, Derrida (1974), al componer *Glas* con teselas procedentes de Hegel, Genet y otros, en disposición de columnas y textos anidados y con una fragmentación hasta el desquiciamiento argumental; Eugenio Trías (1971), al postular la dispersión como inicio de la sabiduría ahora posible. Lo han preferido algunos científicos al trazar el cuadro de una teoría de la ciencia: así, Wagensberg (2002); y, desde luego, los escritores ensayantes: Ernst Jünger en sus apuntes sobre *El autor y la escritura*, Walter Benjamin en su inconcluso *Libro de los pasajes,* en casi toda su obra realmente.

El formato de libro en fragmentos, variedad del ensayo, asume, pues, autonomía como un género textual más, entre otros, género equivalente en prosa al mosaico en artes plásticas. ¿Todavía otros ejemplos magistrales de ayer mismo? Roland Barthes en los *Fragmentos de un discurso amoroso*, discurso entrecortado y «montado con trozos de origen diverso»; José Ángel Valente, en designio fragmentario aún más deliberado, en los *Fragmentos de un libro futuro*, sólo interrumpido con su muerte, según se proponía.

Ello escribe

El diario, sea formal o informal, y aun cuando hable de la realidad circundante, se halla empapado de subjetividad por todos sus costados: apoteosis de la prosa de un yo siempre presente, pertinaz y, sin embargo, por otra parte, mudadizo, no fiable. Es ahí donde de modo paradójico se produce una prodigiosa inversión y transmutación de lo subjetivo en «objetivo».

La escritura en diario —de ensayo o filosófica, de ideas—, aunque producto de un yo, en su propio devenir y proceder en el curso de un tiempo, deja constancia de ese yo día tras día en un formato que le permite trascenderse y rebasar los límites de la subjetividad. El escribiente de ayer o anteayer, de hace semanas o años, y el de ahora, quedan distanciados uno de otro, acaso confrontados. El juicio de entonces viene criticado y relativizado por y desde el juicio de ahora; e igualmente a la recíproca. El yo actual, presente, pierde calidad de juez supremo, reducido a la condición de efímero testigo de un instante y por un instante. Al mirar y releer en páginas de otras fechas, dice o puede decir el diarista: alguien, un escribiente, sin duda, que era yo, pero que ya no soy, dejó escrito esto y aquello. ¿Dónde queda entonces «yo»?

El «yo pienso» o «así lo veo yo» viene a parar entonces en una sucesión de pensamientos sin aparente «yo», cuya continuidad no se requiere y cuya identidad termina por desaparecer. En sus mudanzas y vaivenes mismos, justo en la escritura móvil, en la expresión sucesiva de un yo mutante, el yo del diarista —y, por extensión, el del escritor en fragmentos— acaba por abnegarse y vaciarse, por desprenderse de sí mismo, del propio parecer, despojado de la experiencia propia en cuanto propia y circunscrita por circunstancias de un aquí y un ahora. Lo escrito obtiene así

cierta trascendencia respecto al mutante yo escribiente, a su muy limitada subjetividad. Alguien, pues, uno mismo u otro —eso ya no importa, y en eso se trasciende la particular y sesgada subjetividad—, pudo decirlo así y entonces bajo tales o cuales circunstancias; pero éstas no consagran para siempre lo escrito en otro tiempo, que puede ser reescrito y contradicho. Es así como la escritura más efímera, más frágil, la del diario personal y la de los periódicos del día a día, resulta trascender mejor al tiempo, y también al yo del escribiente.

El lema —de cuño filosófico— de pensar contra sí mismo, en desprendimiento de uno mismo, adquiere con eso un sentido concreto, a la vez que radical: pensar el yo —y sus estados de pensamiento, sus juicios, su razonamiento— en una fecha, en un contexto biográfico; y pensar contra el de otros momentos, otras circunstancias y experiencias.

* * *

En voz de uno de sus heterónimos, de Ricardo Reis, ha expresado Pessoa que a sus varios «yoes», que porfían en decidir quién es, los hace hablar y callar, y que ellos «nada dictan a quien me sé: yo escribo». Emerge ahí el sujeto poético, no coincidente con la persona o las personalidades del poeta. Análogo suyo, el sujeto filosófico, el de «yo pienso» y el de «así lo veo», «así lo escribo», no coincide tampoco con el sujeto empírico del filósofo o ensayista. En cuanto escritor, el filósofo o ensayista, al igual que el poeta, se instituye en instancia diferente del sujeto físico que consta en el carné de identidad.

Ahora bien, sin traicionar a Pessoa, antes al contrario, en coherencia con su poética de heterónimos, nos vemos conducidos no tanto a un «yo escribo» y ni siquiera a «Yo escribe», en Yo abstracto, universal, cuanto, más bien, a «Ello escribe», donde «yo», por cualquier lado que se mire, ha quedado desvanecido por completo.

El «yo» del diario filosófico, el de Gabriel Marcel, de Kierkegaard o de Leopardi, e igualmente el «yo» del «¿qué sé?, ¿qué conozco?» de Montaigne, y el de «yo pienso» de Descartes, no es sólo subjetivo, ni tampoco individual. Aspira a trascender su propia subjetividad. En cada uno de esos casos por distintas vías, aspira a transformarse en un sujeto transpersonal o impersonal, no ya «yo pienso, escribo», sino «se piensa, se escribe»: la escritura acontece, queda descrito el mundo, cual si no

hubiera sujeto que describe y que la haga acontecer. En la escritura diaria y en la fragmentaria, la —en principio— incurable subjetividad del ensayista gana un comienzo de cura o, al menos, de saneamiento. El escritor ensayante dispone tal distancia de sí mismo a sí mismo, se pone incluso a veces tan en contra de sí mismo, que su aparente divagar, de una página a otra, llega a apresar —o a aproximarse a— un saber objetivo.

Sección segunda

DEL LADO DE DESCARTES

V

LA INSTRUCCIÓN EN LA RAZÓN

«El sentido común es la cosa mejor repartida del mundo, pues cada uno piensa estar tan bien provisto de él». Con ironía tan demoledora arranca Descartes en el *Discurso del método*. En decirlo se le había anticipado Bacon, que le precede en pocos años en la instauración de la racionalidad y de la ciencia moderna. También Bacon inicia su *Instauratio Magna* por una crítica frontal e iconoclasta, crítica, ante todo, del sentido común: «Se dice erróneamente que el sentido humano es la medida de todas las cosas. Sin embargo, y por el contrario, todas las percepciones, tanto de los sentidos como del espíritu, tienen más relación con nosotros que con la naturaleza». El entendimiento humano, prosigue Bacon, es «un espejo infiel», que no refleja bien las cosas.

Se acabó, pues, la presunción de infalibilidad de un pensamiento supuestamente aconsejado por el sentido común. Todo el mundo alardea de sentido común y universal, de pensamiento ajustado a razón. Pero el recto uso de la razón no es congénito; no se posee de nacimiento; no corresponde a un estado nativo del ser humano; y para alcanzarlo no basta tampoco con vivir rodeado de personas instruidas. Antes bien, se adquiere; además, sólo se adquiere con esfuerzo; se alcanza como fruto de un aprendizaje, resultado del ejercicio de una facultad humana, la de observar y pensar. Aunque al ser humano se le conceptúe como «animal racional», dotado de razón, la racionalidad no constituye una cualidad humana del todo innata. Lo que tiene de capacidad innata pertenece al orden potencial antes que real y efectivo; y hace falta educarla, depurarla. Más que animales racionales, los humanos somos animales pensantes, a cuyo pensamiento no siempre se adhiere racionalidad. La capacidad humana de pen-

sar y conocer ha de ser cultivada, instruida, sometida a reglas. Sólo entonces deviene racionalidad en acto. Además, para adquirirla no basta con vivir en la buena sociedad; es menester una instrucción, cuyas líneas maestras los filósofos, de Descartes a la Ilustración, se han esmerado en diseñar.

Contra errores y prejuicios

El recto uso de la razón se adquiere sobre la ignorancia, pero no menos sobre —y frente a— la duda y asimismo el error. Las creencias erróneas consisten en prejuicios; y el primer frente de batalla de racionalistas e ilustrados ha sido, por eso, el del prejuicio. Ya los humanistas habían combatido en ese frente, el de los prejuicios populares, «del vulgo», como lo menciona Vives, cuando al comienzo de su *Introducción a la sabiduría*, no tiene reparo alguno en afirmar que «el pueblo es el gran maestro de error».

Es Bacon, sin embargo, en su denuncia de los «ídolos», quien conduce a fondo el análisis y el desenmascaramiento del prejuicio. La palabra latina que utiliza —«idola»— vale por «imágenes» a las que se reverencia a la manera de ídolos, de iconos: imágenes mentales, con una connotación mitológica, acatadas por creencia y mera autoridad, no por observación o por razonamiento. Imágenes, ficciones, ilusiones, engaños, simulacros, espectros, espejismos, decepciones, errores: todo eso son los «ídolos» por erradicar. Confrontado a los herederos del pensamiento dogmático medieval, Bacon se emplea a fondo contra los errores y prejuicios de la escolástica, de la enseñanza de los filósofos, no menos que contra los del pueblo y del presunto sentido común.

Combatir tales «ídolos» compete, como tarea esencial, a la ciencia, a la razón. El racionalismo de Bacon se abre paso en el boscaje de los pensamientos y doctrinas merced a unas operaciones previas de limpieza, de eliminación de errores: desde luego, los «ídolos de la tribu», los engaños comunes a todos los hombres, derivados de la naturaleza misma de la tribu o género humano, asentados tanto en la sociedad como en la mente individual no instruida, a la que secuestran en su libre acceso a la verdad; pero asimismo los que vienen avalados con el prestigio de filósofos, del ubicuo Aristóteles con su lógica demasiado simple, ceñida al uso del silogismo y de la deducción.

* * *

El punto de partida de Descartes es la duda o, más bien, el procedimiento para trascenderla, pero no menos el prejuicio o, más bien, la argumentación para desmontarlo. En la sinopsis inicial de las *Meditaciones* anuncia que comienza por exponer tanto las «causas por las que podemos dudar de todas las cosas» cuanto la necesidad de «liberarse de los prejuicios». En la primera de esas mismas *Meditaciones*, en una de las muchas referencias autobiográficas con las que siembra el curso de sus pensamientos, reconoce «cuántas opiniones falsas admitió [admití] como verdaderas en la primera edad de su [mi] vida». Hay que aplicarse, pues, a una «destrucción sistemática de esas opiniones». En Descartes, como en Bacon, la estrategia de la razón es de borrón y cuenta nueva.

«Se atrevió a enseñar a las buenas cabezas a sacudirse el yugo de la escolástica, de la opinión, de la autoridad, de los prejuicios y de la barbarie. Si acabó por creer explicarlo todo, al menos comenzó por dudar de todo». Elogia así D'Alembert a Descartes en el «Discurso preliminar» a la *Grande Encyclopédie*. Es elogio de su comienzo por la duda y de su enseñanza de la razón fuera de la escolástica y los prejuicios, y en ello valdría igualmente para Montaigne. La crítica adjunta a ese elogio concierne a que Descartes finalmente acabó por querer y creer explicarlo todo. No fue el caso de Montaigne, que, sin embargo, aunque no a explicarlo todo, sí se aplicó a disertar acerca de casi todo.

* * *

En Bacon y Descartes ha de reconocerse el inicio de la moderna filosofía, nada unitaria por otra parte, el inicio, en realidad, de vías filosóficas dispares: empirista y, respectivamente, idealista. Ellos fueron filósofos, sin duda. Sin embargo, antes que serlo como iniciadores de sendas tradiciones, lo fueron, sobre todo, en cuanto maestros e instructores en un modo de pensar, que lo es de indagar, argumentar, razonar, con miras al conocimiento, a una verdadera ciencia. Pese a sus irreducibles discrepancias, coinciden Bacon y Descartes en el propósito e impulso motor: la búsqueda de conocimiento cierto frente a la simple opinión y a conjeturas de espaldas a la realidad; la militancia contra la obediencia ciega a autoridades y doctrinas, contra la superstición, el prejuicio y toda clase de fetiches mentales —los «ídolos» de Bacon—, que son fuente de los errores más comunes. Esa beligerancia contra la ignorancia y la estulticia se con-

creta en una preceptiva o canon del recto uso de las facultades mentales, del pensar y el razonar.

Coinciden Bacon y Descartes en que la filosofía ha de empezar por limpiar su propia casa: los conductos y los procesos del pensamiento y del razonamiento. Su «filosofía» —si se insiste en denominarla así— estriba en establecer y enseñar el recto ejercicio y método de un pensamiento capaz de alcanzar conocimiento; consiste, por encima de todo, en enseñanza de la razón, de una razón bien definida, una razón «racionalista», adjetivo, este último, que no constituye un pleonasmo o redundancia. Coinciden, además, en dos rasgos por los que difieren de Montaigne: en haber diseñado, cada cual a su modo —empirista y más explícito Bacon— una preceptiva, canon o método de conocimiento sólido; y en hacer tabla rasa de la historia anterior del pensamiento. Son maestros en una instrucción no tanto para tales o cuales conocimientos, cuanto para el método como procedimiento para adquirirlos; y son maestros de un comienzo absoluto: aspiran a instaurar sin reconocer predecesores.

* * *

Irrumpe Descartes en la escena del pensamiento europeo con unas *Reglas para la dirección de la mente*, en 1628, y un ambicioso *Discurso del método*, en 1637. Leído ahora como obra filosófica independiente, el *Discurso del método* en realidad fue escrito como extenso prólogo o disertación preliminar dentro de un volumen que contenía sendos tratados sobre la refracción de la luz, sobre meteoros y sobre geometría. Era, pues, inicialmente, una introducción metodológica a esas ciencias y a la ciencia en general, no una obra de filosofía como disertación aparte y desgajada. Como reza el subtítulo, se ordenaba a «conducir bien la propia razón y buscar la verdad en las ciencias».

En el *Discurso*, sin embargo, Descartes no diserta de forma abstracta sobre el método; lo expone al hilo de la narración de su propia vida, del recorrido que emprendió hasta dar con un método, unos principios. Descartes, además, dice mostrarlo no como un método universal o necesario, sino como el suyo particular: «Mi propósito no es enseñar aquí el método que cada cual debe seguir, sino sólo mostrar de qué manera he tratado yo de conducir el mío». Escribe, pues, en formato autobiográfico, en relato desde la primera persona gramatical. Pide incluso que el *Discurso* sea leído «como una historia o una fábula». Origen de tantas

otras líneas estimulantes, Descartes podría, por tanto, también ser invocado como predecesor de una «filosofía narrativa». El lector, de todos modos, no se llama a engaño por esas advertencias de presunta modestia. Salta a la vista que responden a un artificio literario. La lectura del *Discurso*, pese a su formato narrativo, descubre allí una preceptiva de alcance universal acerca del ejercicio de la razón.

Las experiencias vividas por Descartes han contribuido, sin duda, a perfilar su método. Están recientes todavía, y en la memoria de todos, las guerras de religión, tan crueles en Francia, y sólo terminadas unos años antes, en 1598, con el edicto de Nantes. Participa Descartes, además, en acciones militares de la que iba a ser Guerra de los Treinta Años (1618-1648), en cuya primera fase todavía pesan mucho las dispares adscripciones religiosas. A semejanza y antes de Pascal, también Descartes conoce una noche de fuego, no religiosa sino filosófica: el 10 de noviembre de 1619, durante los meses de obligada hibernación militar en un campamento de invierno en plena guerra.

Al alegar su propia experiencia personal, incluida la de la guerra, el proceder de Descartes no resulta tan ajeno al del ensayista. En él, como en Montaigne, la enseñanza, el pensamiento y la moral provisional, de que se dota, se desprenden de la vida, de lo que uno mismo ha ido aprendiendo en la experiencia al hilo de vivir. En principio, y como gestación del método, Descartes relata una experiencia de vida y de pensamiento, en modo no distinto al de Montaigne. Pero, al igual que Bacon, nada narrativo, es perfecto sabedor de estar formulando un canon universal de la razón, unas reglas de dirección no sólo de su mente, sino de toda mente humana, un método de validez general. Bajo formatos expositivos distintos, Bacon y Descartes se saben vanguardistas portavoces de la razón, del uso científico del pensamiento y del razonamiento, de su ejercicio adecuado para alcanzar un saber cierto.

* * *

Están Bacon y Descartes en el origen de sendas tradiciones, de empirismo y mentalismo o idealismo, que se confrontarán luego a lo largo de cuatro siglos. Desde distintas orillas discrepan sin transacción posible: dan lugar a la más honda divergencia en la filosofía moderna. Concuerdan, sin embargo, en un proyecto común, relativo al uso, aprendizaje y enseñanza de la razón. Además, lo que ante todo se proponen enseñar no son tanto

aquellos contenidos, idealistas o empiristas, que les diferencian y que dejarán tras ellos una estela de escuelas discrepantes. Uno y otro se proponen enseñar un universal: el pensamiento racional de acuerdo con la observancia de reglas.

Ni Descartes ni Bacon asumen como un hecho el carácter racional innato del hombre. Se resistirían a definir al ser humano como animal racional. Para el racionalismo, la razón no es simple sentido común: capacidad innata de pensar y razonar. Es método: procedimiento, estrategia y herramienta en orden a pensar de manera acertada y, en consecuencia, a conocer. Es pensamiento capaz de producir conocimiento cierto, o sea, ciencia. «Método» viene a ser, en consecuencia, otro nombre del ejercicio productivo de la razón: de una racionalidad educada, instruida, bien orientada. No ya sólo la disertación sobre el método, sino la filosofía entera —o casi toda ella— deviene educación de la razón, instrucción en el proceso racional conducente al conocimiento.

La razón ilustrada

El proyecto pedagógico del racionalismo, el que arranca de Bacon y Descartes, tendrá ocupado un par de siglos al pensamiento occidental: a la filosofía, a la ciencia, también a la literatura, comprometida en un afán pedagógico y didáctico —en los fabulistas, en la novela y el teatro— sin precedentes en la historia. La enseñanza de la razón tarda no poco en ser asimilada por los individuos y por los pueblos. Por eso, en el transcurso de los siglos XVII y XVIII, el tema filosófico y cultural dominante continuará siendo el de enseñar a pensar, el método del conocimiento y la «reforma del entendimiento», como se propone Spinoza en un tratado póstumamente publicado.

También Feijoo escribe su extenso *Teatro crítico universal* «para desengaño de errores comunes», como reza el título completo. En el *Teatro*, en perfecta continuidad con los racionalistas del siglo anterior, concluye Feijoo un crucial capítulo —o ensayo— sobre escepticismo filosófico con la observación de que las Academias de Ciencias, por entonces recién creadas, en Londres y en París, «no son más que un rasguño del gran proyecto de Bacon». En ese mismo pasaje alude Feijoo al «incipit» aristotélico de la *Metafísica* de que «todos los hombres desean saber»; y

añade enseguida que, sin embargo, el mero deseo no basta para el conocimiento y que éste es más fácil de alcanzar siguiendo «el método y órgano» de Bacon.

Algo más que un rasguño o un boceto en ese gran proyecto iba a ser, todavía en vida de Feijoo, la *Grande Encyclopédie*: «obra de una sociedad de hombres de letras», según se presenta, obra de quienes han pasado a la historia justamente como enciclopedistas, exponentes emblemáticos del Siglo de las Luces. En el momento de su aparición, 1751, no era la primera en su género, pero sí la más ambiciosa y representativa del ejercicio de la razón y de las adquisiciones de las ciencias. En el «Discurso preliminar» a la misma presume D'Alembert: «Hasta ahora nadie había concebido una obra tan grande o al menos no la había realizado».

A la *Grande Encyclopédie* —hoy, ya, la *Enciclopedia* por antonomasia— la sacan adelante filósofos con vocación de maestros, de instructores en la ciencia y en el uso de la razón, conscientes a la vez que ufanos de estar llevando a cabo un programa postulado siglo y medio antes por los instauradores de la racionalidad moderna. El proyecto y trabajo enciclopédico encaja en el racionalista, lo prolonga y amplía en sus contenidos, así como en sus destinatarios, hasta querer alcanzar, «ilustrar», a todo europeo culto.

* * *

La *Enciclopedia*, conforme a su etimología e intención, es «paideia», enseñanza: recopilación, exposición ordenada y puesta al día de los conocimientos de la ciencia con fines didácticos. Aspira a recoger todo el saber del momento y a comunicarlo, a enseñar, por tanto, todo cuanto hay que saber: los conocimientos básicos y sólidos que ha de poseer el europeo cultivado de la segunda mitad del siglo XVIII. La *Enciclopedia* constituye así la verdadera biblia de la modernidad, suma y difusión de los saberes de la época.

El designio de los enciclopedistas coincide con el de Bacon y Descartes: disipar las nubes de la ignorancia, enseñar el conocimiento laboriosamente adquirido en la historia de las ciencias, las letras y las técnicas. La aspiración a un conocimiento bien fundado, no de mera opinión, mantiene vivos durante casi dos centurias los gestos militantes del racionalismo: repudiar el argumento de autoridad, dejar de dormirse en los laureles, en la tradición, poner en entredicho los prejuicios, emprender el seguro camino de la ciencia, tener el coraje de la inteligencia, atre-

verse también y entretanto a la duda, a la incertidumbre. Con estas piezas se arma el escenario ideológico de la Ilustración. Destacados activistas dentro de ella, los enciclopedistas no son los únicos y ni siquiera, uno a uno, los más caracterizados representantes de la Ilustración, sólo un grupo bien diferenciado —a la vez que internamente heterogéneo— de ilustrados.

* * *

Qué es Ilustración: en opúsculo con ese título se lo pregunta Kant en un momento, 1784, en que cabía ya hacer balance de ella, es más, cuando el pensamiento ilustrado estaba a punto de verse desbordado por otro movimiento, el del romanticismo, que pretenderá elevar la razón —a veces la intuición, la inspiración, poética u otra— a posiciones desmesuradamente soberanas. Para Kant, Ilustración es —con toda mesura y sencillez, sin arrogancia alguna— salir y hacer salir de la ignorancia y la minoría de edad culpable, traer al individuo y a la sociedad a la madurez mental y moral, a la mayoría de edad de una ciudadanía responsable; es educar para que la mente infantil se haga racionalmente adulta.

Enlaza —o empieza— la Ilustración con el racionalismo del siglo XVII, con su crítica de la superstición y los prejuicios; enlaza asimismo con la recuperación humanista de la sabiduría y del magisterio anteriores al cristianismo. El lema ilustrado de «atrévete a conocer», procedente de Horacio, «sapere aude», se halla ya en Montaigne (1.º, XXVI, 214). Lo que los ilustrados hacen es tomar el lema como consigna educativa universal y amplificarlo en todos sus registros: atrévete a pensar, a dudar, a buscar, a conocer; atrévete a investigar y a saber por ti mismo. Ilustrar es enseñar todo eso, instruir en el uso de la razón en sus operaciones todas, también la de ensayar, poner a prueba y, entretanto, dudar, en consecuencia. El ilustrado exhorta a salir de la irresponsable minoría de edad mental; e ilustrar es alentar al atrevimiento en todas las actividades mentales. Y se dice «atrevimiento» porque, en efecto, alguna audacia se requiere para salir del infantilismo intelectual y acometer el camino del conocimiento maduro: abandonar criterios —que son prejuicios— de autoridad y tradición, combatir la sinrazón, trabajar de manera rigurosa con la observación y el raciocinio, discernir entre saber y opinión, entre genuina ciencia y mera creencia, acaso superstición, demorarse mientras tanto en la suspensión del juicio, ejercitar la crítica, renunciar a certezas cómodas, pero espurias, sa-

ber convivir con incertidumbres, que son, por otra parte, el mejor abono para cultivar la tolerancia.

* * *

La Ilustración prosigue y aspira a completar el proyecto racionalista de instruir en la razón. Al adoctrinamiento, la enseñanza taxativa, la catequesis, la tradición rutinaria, y su dócil asimilación en las supersticiones y las creencias ortodoxas, les opone la pedagogía, el método, la ciencia, el análisis crítico. A la intolerancia ideológica y dogmática de quien presume estar cargado de razón le enfrenta la necesidad de cuestionar, indagar, sopesar razones adversarias. La advertencia de «¡lejos de vosotros la funesta manía de pensar!» queda reemplazada por la de «¡atrévete a pensar por cuenta propia, atrévete a ver las cosas de otro modo!». El discurso ilustrado, más que ningún otro en la historia, es enseñante, discurre con vocación de magisterio, con voluntad pedagógica.

Consiste, además, la Ilustración en una preceptiva también práctica, de pautas de conducta, y no sólo teórica, de método de conocimiento. Es un movimiento civil, político, pedagógico y moral al tiempo mismo que movimiento filosófico o de pensamiento, un movimiento comprometido, además, con la sociedad y con su cambio a mejor. Instructiva a la vez que moralizadora, camina de una mano con las ciencias y de otra con la educación del ciudadano adulto.

Pedagogía contra doctrina

Los ilustrados, de Diderot a Schiller, transitan por todos los géneros de prosa, mezclan a menudo filosofía, ensayo, relato, dramaturgia, y son siempre y en todo pedagogos: tienen intención e incluso obsesión educativa. En ellos comienza una verdadera teoría y filosofía de la educación, que sirve de fundamento antropológico a la pedagogía, por entonces naciente como disciplina en Pestalozzi (1746-1827) y otros.

La Ilustración fomenta los relatos filosóficos y pedagógicos. El *Emilio* de Rousseau, en 1762, y el *Cándido* de Voltaire, en 1759, emprenden una didáctica narrativa en forma de novela educativa o de iniciación, un género de relato con antecedentes en *El criticón* (1661) de Gracián y que se difunde y lee como

equivalente ilustrado de los relatos bíblicos y los del catecismo. Entre 1821 y 1829, en *Los años de peregrinaje de Wilhelm Meister*, Goethe lleva a plena madurez el género en forma de «Bildungsroman»: novela «de formación» —o «de inteligencia», o de aprendizaje—, que bucea en la experiencia para mostrar cómo llega a madurar un joven personaje. Alrededor de una figura de adolescente por iniciar, el relato de aprendizaje narra la trayectoria de experiencias y a veces de lecturas o de enseñanzas recibidas de un maestro o mentor que permiten al alevín humano, aprendiz en el oficio de vivir, acceder a la madurez.

La Ilustración inspira igualmente una dramaturgia educativa. En *Natán el sabio,* escenifica Lessing (1778) de manera instructiva una filosofía de tolerancia en la convivencia entre las tres religiones monoteístas. El teatro deviene institución didáctica y moral, aleccionadora: una tradición de dramaturgia ilustrada que se extiende hasta Ibsen, Brecht y el teatro de la España republicana.

* * *

Le tomaron apuntes, notas de clase, a Kant en uno de los cursos que impartió sobre educación, ya al final de su vida; luego los publicaron con aprobación expresa suya. Constan en la *Pädagogik*; empiezan con una tesis sobre el hombre como animal educativo o, en rigor, como animal por educar: «El hombre es la única criatura que ha de ser educada». Por la educación «se convierte la animalidad en humanidad» (Kant, 1803 / 1983, p. 29). ¿Y dónde se halla el quid de lo que, por encima de todo, es preciso enseñar para educar? En el uso de la razón: «lo que importa, sobre todo, es que el niño aprenda a pensar» (*op. cit.*, p. 39). De nuevo y sin reservas: el ser humano no nace racional, ha de ser enseñado a ello.

Desde la Ilustración, lo esencial del aprendizaje reputado indispensable para vivir como ciudadanos libres y responsables, el contenido principal, pues, de la educación en Occidente —el currículo núcleo o básico— ha consistido en una racionalidad canónica o canon de la razón. De ahí, por cierto, es posible derivar un concepto pedagógico de la racionalidad en estos términos: merece el calificativo de racional lo que puede ser objeto de enseñanza propiamente dicha, lo que es susceptible de transmisión educativa, mientras que en revelaciones sólo cabe adoctrinar y en iluminaciones o intuiciones —cuando no alucinaciones— sólo cabe iniciar y en consecuencia dar fe.

Desde la Ilustración se enseñará no ya una doctrina revelada, y ni siquiera una doctrina razonada, sino un modo de pensar. Hay enseñanza, por tanto, pero no doctrina. Se enseña a pensar, a razonar; no se adoctrina (¡o no debe adoctrinarse!).

No hay novedad ilustrada en ese enfoque. Desde Bacon y Descartes, la enseñanza ha consistido en enseñar la razón, no la revelación o las creencias bíblicas. Cualquiera que haya sido la cauta relación con ellas por parte de los filósofos racionalistas, la enseñanza de éstos al igual que luego la de los ilustrados, estriba en la instrucción en la razón. El adjetivo y calificación de «racional», cuando se adjunta a «enseñanza», pasa a sustantivo, al contenido mismo de la enseñanza, que por eso es filosófica, enseñanza del recto pensar y conocer. La instrucción en el pensamiento racional consiste no tanto en transmitir o instruir en unos concretos contenidos sobre la naturaleza humana o la naturaleza en general, cuanto en enseñar a descifrar la experiencia humana en su generalidad. Consiste en hacerlo en un discurso que alcanza rango de filosofía por ser certero, exacto —ideas claras y distintas—, y por ser capaz de elevarse a universalidad, por referirse a una experiencia global —a la vez subjetiva, del yo, y universal, común— de la vida y al propio tiempo del mundo.

Como instrucción filosófica en el uso de la razón, la Ilustración tiene alta confianza en ella misma; y la tiene porque lo que se experimenta y se enseña no es ya la particularidad de un individuo o de un grupo: es la experiencia general de la vida y el uso colectivo, público, de la razón acerca de ella; se enseña la humanidad, la condición humana. Se sobreentiende que «razón» constituye el sedimento de la experiencia humana, de la vida.

* * *

La razón filosófica no versa sobre una experiencia particular privada: a ésta le cuadra expresarse en poesía. Tampoco se refiere a experiencias repetibles, reproducibles a voluntad: eso es la ciencia. Ella se basa en experiencias que trascienden los límites de observaciones circunscritas a una situación experimental —o bajo control metódico en las condiciones de observación—, e igualmente, a la vez, los límites personales e idiosincrásicos de un solo sujeto.

Aunque tome impulso a veces en episodios de la propia vida, el filósofo metódico enseguida los trasciende. Es así como Descartes relata acerca de sí mismo y se refiere a circunstancias

biográficas suyas personales. Las menciona para proponer un modelo o ejemplo de método posible, a todos accesible. Las presenta como momentos de aparición de una vivencia y un pensamiento que, al menos en potencia, se encuentran al alcance de cualquier ser humano.

Filósofo es entonces aquel que desde su experiencia propia, tal vez singular, lee, descifra, enseña una experiencia universal. Lo dice así de la filosofía Schopenhauer: «concepción exacta y universal de la experiencia», no de «experiencias particulares, sino experiencia en su totalidad y generalidad», experiencia desde la que realiza su «desciframiento del mundo».

* * *

La misión pedagógica de la filosofía no fue una invención ilustrada. Data de los sofistas y de Sócrates. Éste se separa de ellos no en el propósito, sino en el estilo y el contenido de su didáctica: una «mayéutica», que desde el fuero íntimo —el saber previo, pero implícito— del interlocutor discípulo hace surgir el conocimiento de modo semejante a como la comadrona extrae la criatura del vientre de la madre. Esa mayéutica ha venido a constituir en el pensamiento occidental el prototipo de guía intelectual y moral, de enseñanza no doctrinaria; y Sócrates ha pasado a fungir de patrón laico en la ancha cofradía de filósofos para quienes la filosofía ha sido oficio y ejercicio de enseñar a pensar, de instrucción en la razón.

El dialogar socrático tiene un objetivo de enseñanza, de educación en el pensamiento racional. Su peculiaridad radica en intentar reproducir el camino por el cual el maestro llegó, él mismo, al conocimiento: en proponer la verdad —o el juicio acerca de ella— no como resultado, sino como proceso, como descubrimiento progresivo.

Desde el comienzo de su filosófica plática, Sócrates seguramente sabe ya acerca del asunto, conoce de antemano a dónde quiere conducir; él ha descubierto ya (¡está en el secreto!) y posee un juicio razonado sobre el asunto objeto de conversación. Entretanto, expresa en voz alta lo que fue o todavía es la experiencia intelectual del camino del descubrimiento, hace preguntas al interlocutor, tanto como se las hizo y todavía se las hace a sí mismo, provoca las respuestas que él mismo ha sopesado y obliga a los contertulios a participar en todo ello. La incertidumbre y el no saber forman parte, como eslabón indispensable, del encadenamiento donde llegará a amarrarse el saber, acaso la certeza.

Las cuestiones que Sócrates dirige al interlocutor y el modo en que las hace prejuzgan siempre la respuesta. Presume que, si alguien no llega a pensar como él, o es de pocas luces o tiene mala voluntad. En Sócrates, por eso, aflora ya la paradoja del enseñante. ¿Enseña lo que sabe o lo que aún no sabe? ¿Educa o tal vez adoctrina del modo más sutil? ¿Fue Sócrates, por tanto, el mejor de los sofistas, de los catequistas acaso? La diferencia con el catequista está en que sus preguntas generan la respuesta en un proceso de pensamiento y no de mero recitado o de obediencia intelectual externa.

El maestro ilustrado es socrático y no catequista; es el antagonista del clérigo, del gurú, de cualquier portavoz de una enseñanza dogmática prefabricada. Trata de generar en otras mentes el conocimiento que él mismo ya posee; y generarlo a partir de lo que los discípulos, oyentes o lectores, ya conocen, a manera de la comadrona que ayuda a dar a luz al extraer de la matriz. Pero permanece expuesto a las paradojas de cualquier educación no doctrinal: ¿enseña lo ya sabido o lo todavía no sabido?, ¿educa o adoctrina?

La revelación de la razón

Veía Goethe la experiencia religiosa como subsidiaria de la poética: «Quien no tiene poesía, ¡que tenga religión! El que tiene poesía ya tiene religión». Este dicho suyo se deja extrapolar y refleja la posición de la mayoría de los ilustrados, inclinados a decir más bien: quien no tenga filosofía o ciencia, ése ¡que tenga su creencia!; el que las tiene, con ello también tiene religión.

Durante más de dos siglos la enseñanza de la razón había pugnado por ganarse un sitio en el espacio donde antes estaban la Biblia, los catecismos y una doctrina católica o reformada intocable. Una forma de describir lo sucedido destaca que la Ilustración se despliega como crítica del Texto único, que en la cultura occidental lo constituía la Escritura judeocristiana: crítica, por tanto, del fundamentalismo bíblico, del biblicismo y del catecismo. La Ilustración coloca al alcance de las mentes cultivadas las herramientas conceptuales para escapar a la tiranía del texto único. Tendrá la tentación de querer sustituirla por algún otro texto laico, racional —la *Enciclopedia*, la de los enciclopedistas, o la de Hegel, que pretende compendiar bajo la filosofía

un saber abstracto—; pero lo suyo es instaurar textos a la vez laicos y múltiples.

Ahora bien, cuando reivindica el uso y la idea misma de razón, la Ilustración ha de hacerlo no ya sólo frente a la autoridad eclesiástica y bíblica, sino también frente a la idea abstracta general de revelación, idea antagónica a la de razón. El avance en este frente no fue rectilíneo y conoció dos estrategias diferentes, aunque en dirección parecida: una, de amable condescendencia con la revelación y reconocimiento en ella de valores pedagógicos; otra, de pugna y crítica sin tregua, sin cuartel. ¿Diferían tan sólo como estrategias conducentes, aun entonces, a una misma meta? Seguramente respondían también a conceptos antropológicos distintos: de teología racional en un lado, o, por el contrario, en otro lado, de agnosticismo, cuando no ateísmo. A menudo, sin embargo, se utilizaron ambas estrategias de forma combinada, según las circunstancias: por lo general, y a lo largo del siglo XVIII, en una crítica con mano de hierro, aunque enfundada en guante de seda.

* * *

Algunos de los primeros ilustrados fueron en extremo condescendientes y generosos con la doctrina bíblica, presuntamente revelada. La vieron y reconocieron como alfabetización primera, escuela primaria de la humanidad. En esa mirada benévola, la religión bíblica contiene racionalidad, una racionalidad seguramente elemental, rudimentaria, pero que cumple sus funciones en las capas populares de la sociedad, entre quienes todavía no alcanzaron un ejercicio completo de sus facultades racionales.

Esa mirada ilustrada benévola contempla la «revelación» como iniciación pedagógica de la humanidad en el uso de la razón. La idea cuenta con antecedentes teológicos. La había bosquejado, aunque con otros fines, un escritor eclesiástico del siglo II, Clemente de Alejandría. Llamó éste a Cristo «el Pedagogo» y desarrolló la idea de su función histórica de divino educador. Por vías diferentes, dice Clemente, ha conducido Dios a la humanidad hacia el Cristo: la Ley de Moisés y la Biblia para los judíos, la filosofía para los griegos, vías una y otra aproximadamente equivalentes. Los filósofos griegos —llega a decir— le han robado la sabiduría a la revelación contenida en el Antiguo Testamento. Es en el cristianismo, pues, donde una y otra corriente mezclan sus aguas: síntesis, por tanto, y también sincretismo de ambas tradiciones, la judía y la griega.

En la teología de Clemente alejandrino la revelación destaca por su valor y contenido pedagógico. En el siglo XVIII, la idea muta de sentido, se invierte por completo: no es ya Cristo la culminación de una pedagogía histórica; antes bien, a la religión bíblica, de Moisés a los Evangelios, se le reconoce un valor educativo, sólo provisional, tal vez todavía con vigencia, aunque para el pueblo únicamente. Además, y por consiguiente, no tanto se le atribuye a la revelación un valor racional; más bien, a la razón y a su pedagogía se les otorga valor revelador.

* * *

La tesis ilustrada dice que la revelación decisiva viene de la propia razón: consiste en la emergencia del espíritu racional. La Ilustración del siglo XVIII se contempla a sí misma como aparición —verdadera epifanía— de una racionalidad que desvela la verdad para todos los humanos. Revelación, educación, razón, filosofía: todo eso queda equiparado por Lessing en *La educación del género humano*, un breve opúsculo de 1780. En cien párrafos exactos, algunos de un par de líneas tan sólo, expone Lessing esa equiparación. He ahí el párrafo primero: «Lo que es la educación para el individuo, es la revelación para el género humano». Y el segundo: «La educación es la revelación que acontece al individuo y la revelación es una educación que aconteció y acontece todavía al género humano». Así, pues, la revelación, según Lessing, ha sido un proceso educador de la humanidad. En realidad, Dios no ha revelado verdades eternas; su modo de revelar, educar, ilustrar, ha procedido al hilo de los acontecimientos, a través de verdades incidentales, providenciales a la par que casuales, en las que, por otro lado, las verdades eternas se encuentran alojadas, aunque ocultas. Dios no pudo haberse revelado por entero desde un principio. Al igual que un educador que conozca a los párvulos a su cuidado, ha debido Dios adaptarse a los hombres en su historia, aplicándose a una educación progresiva de la raza humana. Para Lessing, por tanto, la Biblia no podía ser más que un «libro elemental»: de excelentes propiedades, por ello, «tanto para niños como para un pueblo infantil» (*op. cit.*, párrafo 50).

En el debate de la razón ilustrada frente a la revelación bíblica, Lessing ahorma esos dos conceptos en un molde único, el de la educación del género humano, al cual se trata de instruir, antes que nada, en el uso de la racionalidad. En ese molde la histo-

ria entera queda comprendida bajo la metáfora educativa. La revelación bíblica ha proporcionado andaderas a la humanidad en crecimiento, operando así como proceso pedagógico: educación del género humano en el acceso a la razón.

Ahora bien, la equiparación de revelación y educación puede tomarse en dirección opuesta e invertida: no ya —o no ya sólo— la revelación como educación, sino la educación como revelación y no de misterios sobrenaturales, sino de la razón. Ilustración equivale entonces a educación de la humanidad, por vía diferente de la revelación religiosa y como alternativa racional a ella.

* * *

Hubo en Lessing una apología no convencional del cristianismo y de la Biblia, junto con la exigencia de trasladarse desde una «razón del cristianismo» —justificación suya— hacia un cristianismo razonable y racional, un cristianismo de la razón, único ahora ya justificable. En los filósofos de la época, aun en los más benévolos, desaparecerá, de todos modos, cualquier apología de la Biblia o fundamentación en ella. Dentro del *Emilio,* en el pasaje conocido como la *Confesión del vicario saboyano,* Rousseau formula el mínimo —minimalista— credo de una religión natural, una fe racional en contraste con la fe evangélica o bíblica. Para Hume, desde luego, no se trata ya de cristianismo, sino de religión natural y de sus razones, de una religión racional, si bien sujeta a objeciones críticas por el más escéptico de sus personajes filosóficos, Filón, en los *Diálogos sobre la religión natural*. En Kant, custodio siempre de las limitaciones de la mente humana, va a ser *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En la tradición derivada principalmente de Kant se ha mantenido, por lo general, el diseño de una religión sin revelación: así, desde la primera obra de Fichte, su *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1792), hasta el biólogo Julian Huxley (1967) en uno de sus ensayos de teología racional.

Una buena parte de la teología confesional moderna ha pretendido no ya sólo mostrar razonable la fe, sino, todavía más, presentarla como el colmo y «éxtasis de la razón» (Tillich, 1973, p. 66). Frente a eso, el límite extremo al que una tradición ilustrada benévola hacia la idea bíblica ha podido llegar afirma justo lo contrario. Tal es la idea y la propuesta de Jaspers (1968), la de una «fe filosófica», racional y existencial: la razón como culminación de la fe y no a la inversa.

* * *

Cada vez más lejos de una revelación o religión positiva, el curso de la Ilustración acaba por reemplazar la revelación por la razón: deviene ésta revelación, única revelación completa y verdadera, a la vez que, en su lado subjetivo, sola fe verdadera. En otro registro, no de fe frente a razón, sino de «saber» y de «espíritu», Hegel concede todavía que anida un saber en la «revelación» y entiende en ese orden al cristianismo como verdadera o absoluta religión, peldaño penúltimo hacia el saber absoluto. Pero el único saber absoluto lo proporciona en verdad la razón, la filosofía. Prolonga Hegel de ese modo, hasta sus extremas consecuencias, el modelo de análisis iniciado por Lessing: equipara revelación y razón; y lo hace también con propósito de rescatar —en salvamento «in extremis» por parte del filósofo— el concepto de revelación: de poner a salvo la religión positiva, empírica, en su máxima manifestación histórica, constituida, a su entender, por el cristianismo. Lo rescata, mientras por otro lado lo cancela y se lo apropia para la filosofía. Hegel conduce así a plenitud rotunda y absoluta la transformación romántica de la idea ilustrada de razón, ahora subrogada en el antiguo lugar de la revelación. En adelante, y en toda la extensión del siglo XIX, va a dominar una exaltación absolutista de la razón o, más bien, del conocimiento de la vida: ya otro siglo y otra historia, no ya la Ilustración.

Son también otra historia las apropiaciones artísticas de las ideas de revelación e inspiración en el romanticismo: el poeta y el músico como semidioses creadores inspirados. Para Lessing y Hegel la filosofía constituye una revelación más alta que la Biblia. No lo cuestionará Beethoven, pero en sentencia a la altura de su genio en plena madurez, y ya a las puertas de la muerte, se atreverá a decir que «la música es una revelación más alta que la filosofía».

Paradojas de la educación

Se trata de ilustrar y de enseñar; y no sólo para el conocimiento, sino para la vida, para la convivencia en sociedad. La razón ilustrada, en contraste con el racionalismo del siglo anterior, no es razón geométrica, especulativa. Es razón empírica y también práctica; atiende a la experiencia humana en su integridad: cotidiana y social, pública y privada. Tiene que ver con todas las acciones y pasiones de los hombres; trata de pulir de

manera racional el pensamiento no sólo como herramienta, sino, además, como guía de la acción. Los ilustrados creían en la capacidad del conocimiento para mejorar al ser humano y en el potencial emancipador de la racionalidad: ¡el uso de la razón os hará libres! No contentos con el análisis de la razón, de su capacidad, su potencial y sus límites, según recoge Kant bajo el rótulo de «razón pura», postularon su virtud para modificar la realidad, para cambiar a fondo las condiciones sociales, políticas, culturales en que se desenvuelve la existencia: «razón práctica», inclusiva asimismo de la razón política y, bajo determinadas circunstancias, razón insumisa y revolucionaria.

El principal contenido práctico de la enseñanza de la razón lo constituye la emancipación. A la razón se la declara y describe —«eres libre»—, a la vez que se exhorta a ella: «¡sé libre!». A la instrucción en el pensamiento racional la acompaña una pedagogía de la ortopraxis, de la acción moral recta. La filosofía enseña a pensar, pero, no menos, a ser libre, a cómo conducirse en libertad; instruye en el pensamiento libre como resorte y clave de un comportamiento libre a la vez que responsable. La libertad del pensamiento respecto a la autoridad, la tradición, la doctrina recibida, anima a otra emancipación: a la libre autonomía y responsabilidad del ciudadano en la ciudad libre, en la república. La filosofía y las ciencias devienen escuela de vida y no sólo de conocimiento. En su cultivo las personas aprenden a comportarse con responsabilidad en libertad. Sobre el saber del investigador, del científico, del maestro, del filósofo, se edifica la sabiduría como virtud moral y cívica.

* * *

Enseñar a pensar puede ser —lo es, lo ha sido— un buen lema didáctico para la escuela y la universidad ilustradas. Forma parte del currículo de la Ilustración y es ahora legado suyo que ningún proyecto post-ilustrado podría permitirse malbaratar o cancelar: el uso educador de la razón, de la filosofía, de la ciencia. Como proyecto filosófico, cultural, histórico, está, sin embargo, erizado de dificultades: pensar ¿qué?, ¿cómo?, ¿con qué género de racionalidad?; y ¿cómo enseñar a ello? Sobre todo, ¿cómo enseñar la autonomía y la libertad en el pensar?

Enseñar a ser libre es, aún más, indispensable lema educativo. Durkheim (1922 / 1974), sin embargo, colocó en la llaga el dedo de un análisis sociológico poco complaciente para dictami-

nar que «no hay educación que sea en todo libre». Así, pues, persiste la antinomia y la pregunta: la libertad, la de pensamiento y cualquier otra, ¿es susceptible de enseñanza?, ¿existe educación en verdad libre? A la educación en la libertad y para la libertad la acecha una paradoja inevitable, intrínseca.

Son paradójicas las exhortaciones de «¡piensa por ti mismo!» y «¡sé libre!». Si se exhorta a pensar y actuar de forma libre, y puesto que se exhorta —aunque no se prescribe, no se ordena—, ¿se le deja realmente al educando en libertad?

Después de Durkheim, los análisis más críticos de la educación y de la institución escolar (Bourdieu y Passeron, 1970), así como las más liberales experiencias educativas, como Summerhill, señalan los límites de una educación libre, por la que, sin embargo, y aun entonces, se continúa apostando. El ser humano —se destaca en ellos— no es libre en cuanto enseñado. Así, pues, no es posible una educación libre de todo forcejeo de violencia, al menos simbólica, con el discípulo. De la educación liberal cabe decir que salvaguarda algún grado de libertad, pues no la impone por la fuerza física y ni siquiera moral, como imperativo categórico y de conciencia. Pero aun entonces la libertad queda en algo restringida, aunque sólo sea, paradójicamente, porque se exhorta a ella.

La invitación filosófica a ser libre y al pensar libre responde a un proyecto no del todo imposible, no intrínsecamente contradictorio, pero sí lacerado, dividido por la antinomia básica que encierra la intención misma de una enseñanza de la libertad.

* * *

La dificultad de enseñar a pensar se hace extrema en la educación para un ejercicio crítico de la razón. Enseñar pensamiento crítico, al igual que educar en la libertad, constituye actividad de intención paradójica. En ella se desata una tensa dialéctica entre razón y pensamiento crítico, de un lado, y transmisión o tradición en otro: entre enseñanza viva, en acto, y doctrina inerte, acatada de manera pasiva.

En el núcleo de un uso de la razón ilustrada con ánimo de educar en la madurez de edad mental y moral, anida, pues, el peligro del adoctrinamiento, el germen de una «doctrina filosófica». Ésta sí que constituye, desde luego, una insanable contradicción intrínseca. Al instruir en el uso de la razón y enseñar el pensamiento crítico frente a la tradición y a la doctrina recibida,

existe riesgo de incubar al propio tiempo los gérmenes del magisterio, la doctrina y la instauración de una nueva tradición escolástica, aunque laica.

* * *

Desde Bacon y Descartes hasta los enciclopedistas y Kant estuvo relativamente claro el objeto de lo que había de enseñarse: el seguro camino de la razón y de la ciencia. Sobre todo, estaba claro frente a qué otra tradición se enseñaba: la eclesiástica y bíblica. En el siglo XIX, sin embargo, el impulso del racionalismo y de la Ilustración se prolonga a la vez que se refracta y se quiebra en variadas figuras de la razón. Empiezan a proliferar las calificaciones de la razón con sendos adjetivos: ahora no sólo razón pura y práctica (Kant), sino también, entre otras, razón histórica (Dilthey), simbólica (Cassirer), dialéctica (de Engels a Sartre), vital (Ortega y Gasset). Y no sólo eso: se resquebraja la confianza tal vez no en la razón en cuanto tal, mas sí en los modos habituales de proceder en ella. Ya a finales del siglo XVIII, venía preconizando Jacobi una filosofía de la fe o creencia, que se enfrentaba a Kant, a su concepto de razón, y defendía un concepto intuicionista, atribuyendo al entendimiento carácter discursivo y, en cambio, a la razón las cualidades de intuitiva e inmediata. En pos de Jacobi, y frente a la razón kantiana y hegeliana, buena parte del pensamiento del siglo XIX trata de recuperar la «fe» como intuición intelectual de las certidumbres inmediatas. Algunos ceden a la melancolía del perdido paraíso, el de la antigua fe evangélica (Kierkegaard) y el del sentimiento religioso inscrito en el corazón humano (Schleiermacher). Algunos otros, en opuesta dirección, primero Feuerbach y luego Marx, le dan un vuelco materialista al edificio idealista de Hegel, aun respetando estructuras de su arquitectura. A lo largo del siglo cunde y se propaga al menos la resistencia, pero también el claro rechazo frente a un racionalismo puro y avasallador, que parece dejar fuera la vida, la experiencia del mundo, así como también la práctica de su trasformación. Se abrirá, además, una nueva fractura por otro costado del sistema, el del contenido del conocimiento necesario. Enseñar conocimiento racional va a pasar a consistir en enseñar a vivir: conocimiento es vida.

En el siglo XIX, mientras tanto, no cesa la pugna de la razón con las todavía formidables —y, tras el Congreso de Viena, bien restauradas— instituciones religiosas. En ese forcejeo con el ad-

versario, al igual que en otras pugnas de ideas, más de una vez los polemistas se contagian de rasgos de aquello mismo que recusan. En el pensamiento heredero de la Ilustración durante el siglo del romanticismo, hay dos clases de mutación en su contrario: una, la enseñanza de la razón que se muda en doctrina de cátedra; otra, el mensaje ilustrado que se muda en prédica o en evangelio, en émulo laico de una revelación. La primera ha sido la propensión o tentación de filósofos académicos; la segunda, la de librepensadores no académicos.

Cátedras

En el transcurso de sus dos primeros siglos, la filosofía moderna discurrió como actividad al margen de las universidades: materia no académica. Sus iniciadores más reconocidos, Bacon, Descartes, no enseñaron filosofía. Formularon reglas e instrucciones de método necesarias, y no sólo útiles, para filósofos, científicos y, en realidad, para cualquier sujeto racional. Ellos, que ejercieron altas formas de influencia intelectual y de magisterio, no fueron profesores, sin embargo.

De Montaigne a Lessing, los más influyentes pensadores, hoy celebrados como filósofos, destacados en los manuales de historia de la filosofía, exhiben un perfil de personajes públicos antes que de cultivadores de una disciplina llamada filosofía. Estuvieron en actividades políticas o diplomáticas; fueron acaso preceptores y consejeros áulicos, o juristas, o bibliotecarios, personas de prestigio casi siempre, mas no filósofos de oficio: Montaigne, consejero y alcalde de Burdeos, intensamente involucrado en los conflictos de su tiempo; Bacon, cortesano y lord canciller, partícipe mayor en las luchas de la corte, primero favorito de su rey y luego, intrigante, encarcelado por él; Descartes, preceptor, asesor de monarcas y viajero, con ribetes también de aventurero; Hobbes, asimismo, preceptor; Berkeley, obispo; Locke, diplomático y funcionario, al igual que su discípulo —pronto discrepante— Shaftesbury e igualmente, más tarde, Hume; Vico, jurista e historiador; Lessing, bibliotecario, lo que asimismo había sido Leibniz durante algún tiempo. Alguno, como Spinoza, a diferencia y aparte de todos los anteriores, fue sencillamente siempre y sólo un perseguido, un sospechoso, que se ganó la vida puliendo lentes.

En ese tiempo, las universidades acogen de forma progresiva las ciencias naturales: la astronomía, la física, la medicina, la botánica, la fisiología. Aunque de forma ocasional y en algún ámbito determinado —la justicia, el derecho— aparecen verdaderas novedades filosóficas respecto a la escolástica, la filosofía que se imparte en las universidades sigue pautas muy tradicionales. Thomas Reid, en Aberdeen desde 1752, y, sobre todo, Immanuel Kant, docente en Königsberg un par de años después, aunque sólo en 1770 en una cátedra de lógica y metafísica, sobresalen como primeros profesores de una filosofía universitaria ajena al control eclesiástico. La generalización de las cátedras de filosofía empieza a producirse, en los comienzos del siglo XIX, con la creación de las primeras universidades realmente modernas, las de París y de Berlín, ambas en 1806. En ese año, Napoleón restablece la Sorbona, cerrada 15 años antes, como universidad imperial, pública y laica; y, en Prusia, de la mano de Alexander von Humboldt, se crea igualmente la universidad berlinesa donde pronto Fichte y Hegel van a enseñar y a gobernar. Con las universidades civiles, laicas, se instaura un espacio universitario para una filosofía racional, independiente y no súbdita de alguna de las varias confesiones cristianas.

Con la universidad moderna, la filosofía pasa a constituir una disciplina al lado no ya de la teología, sino de las ciencias, en pie de igualdad con ellas. Filósofos no eclesiásticos ocupan cátedras universitarias y así se constituye propiamente el oficio de filósofo como profesión autónoma. Desde ahora existen filósofos académicos, la mayoría de ellos en un encadenamiento ideológico —sea de afinidad o de reacción crítica— muy estrecho: en una primera generación Thomas Reid (1710-1796), a la vez que también Kant (1724-1804); luego, enseguida, los tres grandes germanos —Fichte, Schelling, Hegel— con inicial docencia en Jena, ya en la última década del siglo XVIII. Hacia mediados del siglo siguiente, puede darse por establecida la profesión de filósofo universitario en toda Europa: Victor Cousin en Francia, Sanz del Río en España; y en el siglo XX enseñan ya como docentes universitarios muchos de los filósofos mayores: Husserl, Heidegger, Moore, Wittgenstein, entre otros.

* * *

La filosofía de profesores merece el más alto reconocimiento: hay cimas en ella, figuras eminentes que no se doblegaron a ruti-

nas académicas. Los filósofos académicos de mayor ascendiente, de Kant a Heidegger, no han sido menos críticos que los librepensadores o pensadores libres al margen de las academias. Sin embargo, el servicio a la academia puede desvirtuarse en servidumbre, ahora no ya respecto a la teología, mas sí respecto a la ciencia, o bien —y entonces peligroso— al programa académico.

La filosofía universitaria ha aspirado siempre a ser ciencia, una ciencia, la más excelsa, entre las que se cultivan en la universidad; y ha cifrado en eso su más preciado timbre de gloria. Para ello, ha desarrollado al máximo la teoría del conocimiento, esforzándose por establecer en qué condiciones ella misma constituye ciencia a semejanza de las matemáticas o de las ciencias de la naturaleza, en las cuales porfía por incrustarse. Los filósofos con esta aspiración propenden a acercarse, sobre todo, al conocimiento matemático; y para ese fin suelen ponerse al resguardo dentro de la disciplina de la Lógica, del estudio de los modos universales, necesarios, de pensamiento y de argumentación. La filosofía entonces pasa a ser una variedad de lógica de las ciencias, mero prefacio —como en Descartes— de la investigación científica.

El riesgo mayor de la filosofía de profesores viene de otro lado, de la servidumbre a un programa. Forma parte de las exigencias del guión académico desarrollar un programa, impartir materia, abordar contenidos a la manera de un tratado. Para ello hace falta disponer de temas sustantivos, programáticos, específicamente filosóficos. Si los escolásticos trataban «de ente et essentia», acerca del ser y la esencia, los modernos continuarán hablando del ser y de toda clase de entes: sobre el ser y el tiempo, sobre el ser y la nada, sobre el lenguaje, sobre las palabras y las cosas, los conceptos y las realidades, sobre el derecho y la justicia, sobre la historia, el arte o la religión. La filosofía académica ha de versar acerca de todo ello, ha de incluirlo en el programa. El pensador filósofo, cuando ejerce de profesor en una materia de filosofía, está obligado a dar lección magistral, a desarrollar programa académico de una materia o asignatura denominada «Metafísica», «Ética», «Teoría del conocimiento», o «Estética». Surge, en consecuencia, un género propio de la filosofía académica: el tratado para instrucción de los estudiantes. En tales condiciones resulta difícil no acabar impartiendo doctrina.

* * *

La filosofía académica no siempre se ha librado de ceder al destino que amenaza a cualquier enseñanza, el de solidificarse y sedimentarse en tratado, en doctrina de manual para consumo de estudiantes. La filosofía, que en la Edad Media había sido servidora de la doctrina eclesiástica, se expone ahora a mudarse en doctrina no de iglesia, pero sí de escuela, e incluso en teología secularizada, en cripto-teología y escolástica bajo otra forma, no religiosa, sino laica, trufada de respuestas hechas y no ya de cuestiones abiertas. La academia propicia el surgimiento de filosofías dogmáticas —contradicción intrínseca, por cierto—, que tienen a punto las respuestas sobre cualquier tema allí donde las filosofías ensayantes, críticas, sólo tienen preguntas y perplejidad. No es de extrañar que Jaspers (1983, p. 174) sostuviera que habrían de eliminarse o escatimarse las cátedras de filosofía.

La antinomia básica subyacente a cualquier enseñanza de la razón y el consiguiente peligro de resbalar y caer del lado de la doctrina se agravan cuando instruir en la razón, enseñar a pensar de modo racional, pasa a convertirse en contenido sustantivo de la docencia, cuando la filosofía se plasma en manual, tratado y sistema acerca de la razón. Incluso la filosofía que presume enseñarse o inculcarse como pensamiento crítico se arriesga entonces a quedar doctrinalmente fijada, anquilosada. No sólo se tergiversa entonces la filosofía y se degrada en discurso adoctrinador, acaso doctrinario; además, se oscurece y adormece la razón, ahora ya no despierta ni ilustrada.

Los ilustrados del siglo XVIII habían sido más modestos. Imaginaban la razón como una pequeña luz en el camino. Una breve parábola de Diderot (1984, p. 75) en las adiciones de 1770 a sus *Pensamientos filosóficos*, lo pone en escena: «Extraviado en un inmenso bosque, sólo tenía una débil candela para guiarme. Aparece un desconocido que me dice: "apaga la vela para encontrar mejor el camino". Ese desconocido es el teólogo». Victor Hugo ofrecerá otra versión para la misma metáfora de la luz: «En cada pueblo hay una antorcha, el maestro, y un extintor, el párroco». La burla, sea del teólogo o del párroco, alcanza por elevación al libro presuntamente revelado. Hugo y Diderot concuerdan en que la revelación más bien nos deja a oscuras.

La contraposición entre Diderot o Kant, en un lado, y Hegel o Comte en otro, 50 años después, delata un incremento sustancial en la potencia atribuida a ese haz de luz de la razón. En un extremo está pensar que la razón no es más que débil candela,

aunque la única a nuestra disposición: buena o mala luz, ésa es toda la luz que tenemos. En otro extremo se alza la completa confianza y autosuficiencia de la razón.

Mientras los ilustrados del siglo XVIII, de Diderot a Hume y Kant, destacaban los límites de la razón frente a Descartes y al racionalismo del siglo anterior, a cualquier dogmatismo de la razón, los filósofos académicos del siglo XIX enfatizan la potencia de la razón y el progreso histórico sin límites. Esta idea de progreso queda claramente proclamada ya por Condorcet en su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, de 1794. El deslizamiento de uno a otro énfasis puede fecharse, pues, en el decenio de 1790. Si hasta entonces los ilustrados han reconocido los límites de la razón, ahora en cambio se realza su poder absoluto, sin límites (¡y no hay absolutos inocentes!). Momento emblemático de esa exaltación, en medio del entusiasmo revolucionario jacobino, para gran descontento de Robespierre, es la escenificación y apoteosis de un culto a la razón, encarnada en una actriz en San Sulpicio y en la catedral de París. Todo está dispuesto para que la enseñanza de la razón se transforme en doctrina y en un racionalismo que nada tiene que envidiar en arrogancia al del siglo XVII, al que deja muy atrás en pretensiones. El giro no es atribuible sólo a la necesidad universitaria de impartir doctrina; hay que achacarlo asimismo a la marea de romanticismo que se sobrepone al movimiento ilustrado y que lo arrastra. El sujeto romántico y revolucionario —y no, o no tanto, el ilustrado— se cree portador de verdades universales. La exaltación romántica, casi mística, del yo, de la potencia de la subjetividad, va de la mano en el siglo XIX con la exaltación de la razón: de una razón que ha perdido la conciencia de sus límites. El romanticismo le da la vuelta a la *Aufklärung* como a un reloj de arena, se pone a contemplar y añorar tiempos pasados, en vez de los futuros, y corre contracorriente del racionalismo ilustrado en dos direcciones diferentes: una, que traslada el énfasis de la razón a la intuición y la imaginación; otra, que parece olvidar los límites de la razón para proceder a su exaltación y endiosamiento. Se tomen como ilustrados todavía, o bien ya post-ilustrados, a los filósofos del siglo XIX les corresponde responsabilidad no pequeña en el diseño de una razón omnicomprensiva y prepotente. Hegel y Comte son los ejemplos más notables de promotores de un absolutismo de la razón.

* * *

Hay una interpretación de la modernidad ilustrada (Habermas, 1985-1989) en la que Hegel constituye clave de bóveda y paradigma, eje obligado de referencia, para comentar y discutir los avatares de la razón contemporánea. En efecto, Hegel parece dar culminación no sólo a la Ilustración, sino a toda la racionalidad moderna. En su tiempo no es posible ya el experto o sabio universal. Lo que en salto mortal practica Hegel, sin embargo, es una reducción de todos los conocimientos racionales a la filosofía, capaz de englobarlos en su integridad y trascenderlos en un saber abstracto. La obra más característica de la Ilustración a mediados del siglo XVIII, la *Gran Enciclopedia*, había sido producto de una colectividad de hombres de ciencia. Pues bien, ahora, y cuando no resulta ya alcanzable un saber enciclopédico, una obra émula de aquella otra lo va a ser de uno solo, de Hegel, con su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, compendio enciclopédico no de todas las ciencias, ciertamente, pero sí de aquella que trasciende, reúne y resume todas las demás: la filosofía. Esa hercúlea concentración, sin embargo, constituye al propio tiempo distorsión e hipérbole. De la crítica kantiana de la razón, del análisis de sus límites, se ha pasado a la exaltación hegeliana de la razón y del saber absoluto. Si respecto a la religión, Hume, Kant y otros habían tratado de acotarla dentro de los límites de la razón, ahora, fuera de cualquier límite, la filosofía se levanta a la altura de una religión y una revelación: en vez de hallarse al servicio de la teología, pone y dispone a su propio servicio al conjunto de las ciencias.

Todavía en Descartes la filosofía estaba al servicio de la ciencia. De hecho el *Discurso del método* servía de proemio a unos tratados de geometría y de óptica. En Hegel el servicio se presta en dirección inversa: la filosofía pasa a ocupar el antiguo lugar de la teología, el de un saber absoluto, y no sirve ya a la ciencia; antes, al contrario, pone a su servicio a las ciencias: reina de las ciencias, como la teología antaño.

Nadie, al parecer, tampoco Hegel, escapa del todo al espíritu de su propio tiempo. Él mismo, que critica el intuicionismo romántico del sentimiento, permanece, sin embargo, atrapado en el concepto romántico de un frenesí de la razón. Hegel es a la Ilustración del siglo XVIII lo que su admirado Bonaparte a la Revolución francesa. Napoleón transforma la Revolución en imperio. Hegel trasforma el racionalismo y la Ilustración en sistema.

* * *

El extremo filosófico opuesto al de Hegel, en su mismo siglo y en igual absolutismo de la razón, lo ocupa el positivismo de Comte. En su obra, el poder sin límites de la razón es adjudicado, sin embargo, no tanto a la filosofía, cuanto a la ciencia y a su progreso indefinido, según la idea de progreso jaleada ya por Condorcet, idea no tanto ilustrada, cuanto decimonónica.

En el pensamiento de Comte se invierte la jerarquía y la sucesión histórica de los saberes de ciencia y de filosofía. En él, también el estadio de la metafísica —el de Hegel, por tanto, y su saber absoluto— ha de ser superado, trascendido por la ciencia. Pero la razón decimonónica, tanto en Hegel como en Comte, se comporta como una religión, una revelación.

Se comprende que suscite desconfianza y repudio tamaño absolutismo de la razón. Se comprende que los suspicaces frente a la Ilustración pongan el dedo en la llaga de la insuficiente autocrítica de que ella adoleció. Todo uso de la razón y toda filosofía están sujetos a reserva crítica. Pero las críticas que sin duda puede merecer la Ilustración del siglo XVIII no son las mismas pertinentes para los filósofos y pensadores de las generaciones inmediatas siguientes, aquellas que, con mezcla o no de patetismo romántico, cayeron, de todos modos, en la tentación del absolutismo e hipérbole romántica de la razón.

* * *

En los filósofos de oficio propende la enseñanza a trocarse en doctrina. En otros cultivadores del pensamiento filosófico, en los más apartados de la vida académica, a la vez que muy imbuidos de la atmósfera romántica, la filosofía tiende a revestirse de evangelio, profecía y prédica. La apoteosis romántica toma en ellos el camino de una apoteosis no tanto de la razón, cuanto de la vida, predicada con ímpetu misionero. Si la filosofía de profesores pudo deslizarse hacia una secularización de la teología, la extraacadémica será a veces secularización, no menos integral, de la profecía, la revelación y la iluminación religiosa. A los maestros-profesores se añaden y se contraponen los maestros-profetas.

La revelación de la vida

En el siglo XIX, la herencia de la Ilustración discurre también por la vía del estudio histórico, no teológico, del cristianismo, de

la Biblia y de la figura de Jesús. El exponente más conocido —y denostado por la Iglesia— en esa vía fue Renan en su *Vida de Jesús*, de 1863, y en otros trabajos suyos filológicos e históricos sobre textos bíblicos y sobre la primitiva Iglesia. Reformador racionalista y no sólo estudioso de las raíces del cristianismo, el crítico Renan representa bien a una generación, integrada por otros estudiosos de Evangelios y Biblia, para quienes el análisis crítico de los textos bíblicos vale como prosecución de la crítica ilustrada a la idea de revelación. Hay otra línea, sin embargo: la del movimiento romántico no tanto heredero de la Ilustración, cuanto sucesor suyo y en ruptura con ella, no regresivo a un pensamiento preilustrado, pero sí nostálgico sea de la religión medieval, sea del paganismo precristiano.

En el pensamiento romántico, la idea ilustrada de revelación natural cambia su contenido, consistente ahora no ya en la razón, sino en la naturaleza y en la vida. El entusiasmo por la acción y la pasión heroicas arrastra a su terreno a las demás fidelidades, también la de adherencia a la razón. Se impulsa ahora no tanto la crítica filosófica o racional de la revelación bíblica y evangélica, cuanto su sustitución directa por otro mensaje, otra clase de evangelio y de religión, con otros profetas y teólogos. El poeta romántico se ve a sí mismo como oráculo profético. «La poesía es una variedad de profecía», dictamina Jean Paul (1763-1825) en los inicios del poderoso romanticismo alemán; «es el presentimiento de un porvenir demasiado grande para tener cabida aquí abajo». El propio Jean Paul realiza una de las más atrevidas trasmutaciones de evangelio. En su *Discurso del Cristo muerto* osa colocar en labios del Cristo, entonces ya en el reino de los muertos, la noticia decisiva de un antievangelio: «no hay Dios». Anticipado en casi cien años a la proclama «Dios ha muerto», que Nietzsche atribuirá a un loco, Jean Paul atribuye no a un loco, sino al Cristo, la comprobación patética: «He recorrido los mundos, he ascendido a los soles y volado con las galaxias a través de los desiertos de los cielos; pero no hay Dios alguno».

En el romanticismo prevalece, sin embargo, el mensaje no ya de la inexistencia del Dios único, sino del rescate de los muchos dioses menores que pueblan la naturaleza. La «revelación» de esos otros dioses constituye una atractiva alternativa a la cristiana. Los poetas románticos enlazan, al igual que renacentistas e ilustrados, con el mundo griego, mas no tanto con su pensamiento, cuanto con su mitología. Seguramente la idealizan, la dotan

de una categoría trascendente que nunca tuvo en la Grecia histórica. Mientras para los griegos los relatos de dioses formaban parte de un juego épico y poético, para los románticos, sin dejar de ser juego, valen con tanta seriedad como los mitos cristianos. El poeta romántico se ve a sí mismo como nuevo Orfeo, cantor y oráculo inspirado, iluminado: voz de un dios, de un Apolo. A la revelación bíblica opondrá no la razón, sino el sentimiento, la vida, la exaltación: no una religión racional, por tanto, sino una religión politeísta, acaso panteísta, y, desde luego, llena de vitalidad y de pasión terrena.

No tanto regresan los antiguos dioses, cuanto emerge el dios interior, consustancial al ser humano, ahora divino, por tanto. En *Hiperión*, de Hölderlin, se cuenta no menos de media docena de variantes alrededor de este nuevo evangelio: «hay un dios en nosotros», «el hombre es un dios en cuanto hombre». Poeta oracular, profético, también Walt Whitman anuncia salvación no por la gracia divina, sino por la libertad de la democracia americana. Whitman entona una y otra vez el «canto a sí mismo», a la «persona única separada». Su credo se resume en creer en la propia alma, hasta cantar audaz y jubiloso: «he asumido las exactas dimensiones de Jehová». Entregado a la palabra poética y al arte, dejada en suspenso la razón, confiado a la fantasía, al sentimiento, al caos creador incluso, el poeta profeta, al igual que el artista demiurgo, se pasea por el siglo romántico como un dios o semidiós: soberana realización de lo absoluto, cumplimiento ejemplar del anhelo de perfecta armonía aun en medio de las contradicciones.

* * *

De la poética romántica deriva una prosa filosófica, una «teología» o, mejor, mitología: atea respecto al Dios único, mientras eleva al ser humano a la altura de los dioses. Donde estaba la divinidad, ahora se halla el hombre. Feuerbach convierte la teología en antropología; traslada al hombre los atributos de Dios, y desacraliza el cristianismo, cuya esencia resume en el amor. El mensaje del evangelio, según Feuerbach —en realidad, el mensaje de una poética romántica—, del todo a la contra de la teoría política de Hobbes (el hombre, un lobo para el hombre), anuncia gozosamente: el hombre, un dios para el hombre. No hay Dios fuera del hombre. Un ateísmo exultante y humanista, que quiere devolver al hombre lo que éste había proyectado en Dios y dioses, impregna todo el pensamiento romántico. Alcanza has-

ta Marx en su interpretación de la miseria humana histórica. También él afirma que el hombre representa el ser supremo para el hombre. Se lee en la *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*: la religión como realización fantástica de la esencia del hombre, que proyecta fuera de sí, en la divinidad, aquello que no se atreve a reconocer en sí mismo; y cuando —o puesto que— el hombre se despoja de sus más altos atributos y los atribuye a la divinidad, entonces, y en consecuencia, sólo puede ser bien pobre, mísero, el hombre que imagina y reverencia a un Dios rico.

Eso sí que es un evangelio, una noticia grande: el hombre, ahora, a falta de dioses, eje y centro del valor del universo, instancia soberana última. Esto es preciso anunciarlo, predicarlo. Los filósofos no académicos del siglo XIX tienen mucho de predicadores, de moralistas: Kierkegaard, todavía, para predicar un cristianismo del individuo libre, precursor del futuro existencialismo; otros —Stirner, Schopenhauer, Nietzsche— para hacerse entusiastas portavoces de la nueva verdad, nueva revelación, merecedora de ser anunciada como buena nueva a los humanos: el hombre «único», héroe y dios en un mundo sin más dioses.

* * *

«Mi obra —escribe Schopenhauer— se dirige a una minoría; esperaré a que surja este pequeño grupo de personas cuya disposición de espíritu, que no es la ordinaria, les capacita para comprenderla». Se dirige, pues, y convoca a una minoría. Hasta ahí permanece modesto, como también lo era Montaigne, que esperaba unos pocos lectores nada más. Esa minoría, por otra parte, se halla todavía por nacer. Al filósofo, sin embargo, le asiste la certeza de que llegará a surgir: «Ahí va mi libro en la confianza de que tarde o temprano llegará a manos de aquellos para quienes se ha escrito».

Está, además, seguro Schopenhauer de que el parvo grupo de excepcionales lectores capaces de comprender su obra llegará a ensancharse, se ampliará y tanto como para abarcar a la humanidad entera. Avizora el futuro y cree descubrir multitudes que le escuchan. Así que, en realidad, se dirige no a una minoría, sino a esas multitudes destinatarias de su obra en futuros tiempos y en cualquier lugar del mundo: «No a los contemporáneos, ni a mis compatriotas, sino a la humanidad entrego mi obra... aunque su valor tarde mucho en ser reconocido». Lo anuncia sin rebozo, ni modestia, con la más completa confianza, al comienzo de *El mundo como voluntad y representación*.

La obra de Schopenhauer, sin embargo, habría de tardar no poco en hallar reconocido ese valor. No se cumplirían pronto, en modo alguno, sus confiadas predicciones. En el momento en que escribe, en 1818, el orbe filosófico germano se halla dominado y copado por Hegel, y luego por sus discípulos, los hegelianos conservadores o los revolucionarios. Schopenhauer tardará decenios en ser no ya reconocido, sino simplemente conocido, compartiendo así el destino de aquellos que, a falta de reconocimiento en vida, dicen escribir para la posteridad.

Escuchado tan sólo por unos pocos, diserta Schopenhauer desde la altura no de una cátedra o un púlpito, sino de un Sinaí filosófico donde ha acaecido para él una primordial revelación. Él ha llegado a ver lo que los demás todavía no sospechan, aunque algún día, sí, también ellos verán. Lo dice —lo profetiza— con absoluta convicción: «la verdad que un hombre descubre o el problema que resuelve acaban siempre por imponerse a algún otro espíritu... a este espíritu afín nos dirigimos»; «aquellos pensamientos que son meditados y profundizados para uno mismo son los que después redundan en beneficio de los demás».

Schopenhauer no es un enseñante o pedagogo, tampoco un ensayista. Aunque en formato y extensión de tratadista sistemático, en realidad, ejerce de profeta, de portador de un mensaje, el de un original e insólito concepto del mundo. En la dedicatoria de su obra «a la humanidad» parece resonar el «id y predicad a todas las gentes», con que un Jesús resucitado, según los Evangelios cristianos, se habría dirigido a los apóstoles. Ahora bien, un evangelio no presupone al creyente; más bien, lo suscita, lo hace nacer. En estilo de mensaje evangélico y mesiánico, expresa Schopenhauer la voluntad y la convicción de estar dirigiéndose a la humanidad entera desde una visión singular, única, una revelación, la de un profeta o un evangelizador, un mesías acaso.

* * *

Entre los espíritus libres que aguardaba Schopenhauer llegaría pronto Nietzsche. A éste le despertó precisamente la lectura de Schopenhauer, aunque más tarde vino a despertar también de él y a desertar tanto de él como de Wagner.

También Nietzsche ha necesitado creer que era un profeta adelantado a su tiempo, pero que no iba a quedarse solo en su visión. Aunque por el momento fuera el único, a solas consigo mismo en verlo así, estaba convencido de ser el primero de una

generación que habría de seguirle: otros muchos «espíritus libres» en el futuro. Es justo a éstos a quienes apela. Les dedica *Humano, demasiado humano*, y a ellos se dirige: «Ya les veo llegar lenta, muy lentamente. ¿No estoy yo apresurando su llegada?». Al igual que Schopenhauer, sabe que en verdad no han nacido todavía tales espíritus libres; pero llegarán a nacer, sin duda alguna, irán surgiendo y crecerá su número gracias a esa voz suya.

Aun más que Schopenhauer, tiene Nietzsche conciencia de singularidad, de aportar una revelación, la buena nueva de los tiempos nuevos. Se considera único; y seguramente por eso se siente en la necesidad de hablar con voz tan alta, a veces estentórea.

Nietzsche proclama un mensaje moral contra morales caducas. Lo hace con acentos de predicador, profeta, evangelista laico. Su mensaje, sin embargo, no es ya el de la razón racionalista o ilustrada, sino el del conocimiento gozoso, un alegre saber, una gaya ciencia de la vida. Se trata de instruir, aleccionar, en el pensamiento libre que conducirá al alegre conocimiento de la vida. Se trata, por tanto, no de una razón para la ciencia, sino de una gaya ciencia y conocimiento para jugar, cantar, danzar, vivir, vivir, vivir.

El mensaje nietzscheano incluye un testimonio y apología de sí mismo, el de su propia autorrevelación. Lo va desgranando en *Ecce homo*: «por qué soy tan sabio..., tan discreto... por qué escribo tan buenos libros...» (III, 660, 668, 678).[1] Al igual que en un evangelio, aquí el personaje forma parte integrante del mensaje. La experiencia de la vida acontecida en el individuo singular —no Cristo ahora, sino Nietzsche— constituye el núcleo obstinado del mensaje. En el «así soy», a altura semejante a un evangelio, va incluida una moral mesiánica: ¡así podéis también hacer que sea vuestra vida!

Nietzsche ha practicado la apropiación más desenfadada y cáustica de los Evangelios y de otros libros sacros, y no sólo en el gran panfleto formalmente proclamado *El anticristo.* Las páginas todas de *Así habló Zaratustra* están escritas con los puños y no con los dedos, conseguidas, sin duda, a fuerza de cincel y martillazos, con una violencia que no fue sólo suya, que forma parte del espíritu del tiempo, semejante a la de Strindberg y otros

1. Se cita a Nietzsche según el volumen y páginas de la edición de Aguilar, Buenos Aires, 1961, en traducción de Eduardo Ovejero.

coetáneos ya en los últimos clamores del romanticismo, una violencia que se iguala con la del Jesús intransigente, apocalíptico, de los Evangelios, en los antípodas del Jesús edulcorado de las estampas corazonistas. Es un quinto Evangelio, una quinta columna terrorista para hacer saltar por los aires los cuatro Evangelios y cualquier otro libro sagrado. Al Jesús llamado Cristo, como igualmente al Gautama llamado Buda, es preciso reemplazarle: por Zaratustra, no ya el histórico, sino el creado por Nietzsche.

* * *

Sólo Alá es Alá; y Mahoma, únicamente, su profeta. El profeta Nietzsche, en cambio, no lo es de ningún dios. Tan alto quiere alzarse que no admite que haya dioses. Caso de haberlos, ¿cómo soportar no serlo él? (III, 289). Tampoco tolera que haya cristos o mesías; él ha de serlo, y lo es en exclusiva. A plena conciencia, y en diatriba no ya frente a los inexistentes dioses, sino frente a los vanos cristos y budas y sócrates históricos del pasado, se exalta él mismo hasta esa posición: coloca allí a su alias, su álter ego, a Zaratustra.

Zaratustra es Nietzsche. El discurso filosófico y poemático de *Así habló Zaratustra* constituye el «así habla Nietzsche»: su discurso más propio, su «así os enseño yo», «así es la vida». Por otra parte, y a la vez, Zaratustra es más que Nietzsche; es lo que en realidad él nunca ha llegado a ser, aquello en cuyo empeño por lograrlo habrá puesto en juego la felicidad y la vida hasta la enloquecida exaltación.

Escribe Nietzsche *Zaratustra* en el extremo de la lucidez, de un pensamiento libre y visionario, que asocia al aire limpio de la montaña. Escribe «a seis mil pies sobre el nivel del mar y a mucha más altura sobre todos los asuntos humanos» (III, 9), a otra tanta altitud sobre el nivel del Mal y del Bien, muy por encima del llano donde quedaron otros egregios: ahora ya, por tanto, sin Wagner, sin Schopenhauer, sin cómplice alguno, en una escritura solitaria, antítesis de Moisés en la montaña con unas tablas en la mano otorgadas por Dios, teniendo él, Nietzsche, entre las manos solamente fragmentos rotos de tablas de valores, las de algunos maestros antes admirados, aunque ya prescritos, y las suyas mismas de juventud.

Nietzsche ha querido a su Zaratustra extraterritorial al cristianismo y a cualquier otra tradición: no en contra, sí en enmienda total del cristianismo, a la vez que de otras religiones. Zaratustra

es contrahaz de aquel judío al que llamaron, de sobrenombre, Cristo, y que proclamó otro mensaje, otro credo, dominante en Occidente durante dos milenios. Otorga Nietzsche a su Zaratustra una trayectoria mesiánica a semejanza del Jesús de los Evangelios, con abundantes prédicas anudadas por un tenue hilo narrativo. Bajo el modo de relato hagiográfico, el de los hechos y las palabras —no milagros, éstos no los hay en su vida inventada—, con aire de evangelio —heterodoxo, apócrifo— y con decurso semejante al de la vida referida por los cuatro evangelistas cristianos, cincela un Zaratustra, que es «el otro» de Cristo.

La narración de Nietzsche comienza con la salida de Zaratustra de su patria, su ascenso y retirada a la soledad de la montaña, al igual que el Cristo, a los treinta años. Prosigue enseguida, sin embargo, en otro recorrido: por ciudades y lugares sin geografía y también sin compañía, pues el solitario Zaratustra no recluta neófitos. Y termina no en muerte, ni tampoco, por tanto, en resurrección. Los temas, los escenarios y las metáforas de Zaratustra son, casi siempre, los de la religión judeocristiana: la virtud, la misericordia, los sacerdotes, la redención, las tablas de la ley, el monte de los olivos.

El personaje así forjado es remedo no sólo de Cristo; también de Buda, de Sócrates, de cualquier iniciador religioso o laico, asimismo del propio personaje histórico Zaratustra, iniciador del zoroastrismo. A través suyo se propone Nietzsche legar unos textos fundacionales, sagrados en su profanidad misma, un libro revelador, que relegue al desván del olvido los de las escrituras religiosas, védicas, búdicas o bíblicas.

En *Zaratustra* se vale Nietzsche del género tradicional de los libros sagrados: se adueña de símbolos religiosos para sus propias propuestas enteramente profanas. Con eso trata de quebrar los cánones más venerados: sean los diez mandamientos del Sinaí o las cuatro nobles verdades de Buda. No es para establecer nuevos cánones, nuevas tablas. También Zaratustra hablará de «verdades», pero, con la retranca de su ironía pertinaz, no serán cuatro, sino diez. Y, ¿qué género de «diez verdades»? Serán «diez reconciliaciones, diez carcajadas» (III, 255). Zaratustra —es decir, Nietzsche— no se toma en serio ningún magisterio. Lo ha dicho al comienzo de *La gaya ciencia:* «me río de todos los maestros que no se ríen de sí mismos» (III, 23). ¿Cómo fijar así doctrina?

* * *

La crítica de los profetas religiosos discurre en ironía, pero Zaratustra, en rigor, se abstiene de la parodia y la caricatura. Aunque Nietzsche ha escrito también *El anticristo*, Zaratustra no es un anticristo. Nietzsche se limita ahí a proponer un nuevo y superior evangelio, un texto fundamentador, revelador, con empuje suficiente para derribar a los demás. Se limita a revelar y anunciar al «hombre superior». Lo hace al modo en que el Bautista anunciaba al que había de venir tras él. Pero en realidad no hay mesías que venga después. El mesías es él: Zaratustra-Nietzsche. A su *Zaratustra* lo considera «el regalo más grande que haya podido hacerse a la humanidad». Por eso la suave, indulgente, ironía se ve desbordada no pocas veces por un pensamiento a martillazos, contundente, en monólogo y con escaso aval de una razón ilustrada.

El *Zaratustra* no es doctrina, no es un catecismo. Pero contiene muchos ingredientes que invitan a leerlo así. Toda la obra de Nietzsche, en realidad, con su contundente énfasis y su sobrecarga de metáforas religiosas, aunque vueltas del revés, está expuesta a ello, a una lectura doctrinaria, dogmática. Y ¡vaya si fue leída así!

Maestros y amos

Los parentescos lingüísticos son a menudo instructivos y alguna vez, más de una vez, permiten emparentar sus respectivos contenidos semánticos. En italiano, todavía más que en castellano, se asemejan mucho «padre» y «padrone». No era difícil, por tanto, conectar los dos términos. Se le tenía que ocurrir a algún italiano. Se les ha ocurrido —y ¡con cuánto acierto!— a los hermanos Taviani en un filme de aprendizaje: *Padre padrone*, padre patrón, padre amo y señor, del que el joven protagonista ha de llegar a emanciparse.

En francés, «maître» es, a la vez, «amo» y «maestro». Del obvio juego de palabras había que esperarlo. Se le tenía que ocurrir a un francés, André Glucksmann (1977), hablar de los maestros que son, al tiempo, amos: *maîtres-penseurs*, maestros pensadores que a la vez han sido amos, guías intelectuales constituidos cada cual en «dómine», se diría en castellano, o en «Duce», en «Führer», en guía autoritario: preceptores mudados en dominadores tiranos del pensamiento.

Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche son los «maîtres», maestros-amos, que Glucksmann trae a capítulo en sendos capítulos de un libro erigido en requisitoria contra ellos, imputados como ideólogos de los modernos totalitarismos. Ellos fueron, sin duda, los «más inteligentes»: lo reconoce sin reserva para enseguida marcar sus aristas en caricatura y hacerles víctimas de una sátira feroz. Nada tienen entre sí en común los maestros-amos pensadores bajo imputación, salvo —¡mira por dónde!— ser germanos y pertenecer a la centuria que se extiende desde el último decenio del siglo XVIII, cuando comienza a publicar el primero de los acusados, Fichte, hasta 1900, cuando el último, Nietzsche, desaparece. Glucksmann los emparenta y encadena, porque se trata de eso: de su común patria germana, de Alemania, donde prosperó el nazismo. Y el francés Glucksmann achaca al pensamiento germano de los «maîtres» tanto el nazismo como el gulag soviético.

Había ejemplos no menos señeros de «maîtres» entre los intelectuales francófonos, desde los enciclopedistas en el siglo XVIII hasta Comte y Renan en el siguiente siglo, consagrados con entusiasmo no menor a una reforma de hierro en el uso de la razón, en la instrucción en ella. Pero la artillería de Glucksmann les ignora o perdona y se dirige por entero contra la intelectualidad germana. Es decir, un pensamiento liviano —y no ya sólo débil—, que se presume heredero y depositario de las «Lumières», del siglo francés de las Luces, se alza frente al severo, potente y avasallador magisterio de la «Aufklärung», frente a la Ilustración o, más bien, a su secuela decimonónica en la filosofía alemana, como si ésta y sólo ella hubiera servido de matriz para los totalitarismos.

* * *

Un enfoque de maestros-amos, con o sin acierto al golpear a ciertos maestros, advierte oportunamente sobre una paradoja, la de «¡desobedéceme!», pronunciado por el padre o por el amo. ¿Hay que obedecer cuando lo dice?; ¿o no? La paradoja de la desobediencia guarda similitud con la del mentiroso. Si el discípulo atiende el mandato de desobedecer, ¿obedece o desobedece?

Glosemos y extendamos la paradoja. «¡Piensa por tu cuenta!», dice el maestro. Si el discípulo obedece, ¿está pensando por su cuenta o está sencillamente obedeciendo?

* * *

Han venido a ser de buen tono, en ciertos círculos «humanistas», las advertencias frente a la ambigüedad de la Ilustración, la del siglo XVIII y, seguramente aún más, a su arrogancia al ingresar en el siglo XIX. Es bien frecuente poner en guardia, cuando no alzarse en armas —de fe o de sentimientos— contra una razón ilustrada, sea germana o francesa, filosófica o científica, que se presume —y cuando se presume— por encima de cualquier otra condición, irrevisable y, por tanto, doctrinaria, dogmática. Pero ¿ha sido así en los «maestros-pensadores»? El supuesto dogmatismo de la enseñanza racionalista e ilustrada, ¿se halla en la escritura del maestro o también, y más bien, en la lectura del lector? Es pregunta crucial ante maestros que dieron pie a lecturas doctrinarias.

* * *

En un alto escaño de la filosofía universitaria y de sistema, de maestros-profesores, lleva Hegel dos siglos sentando cátedra. Desde su tribuna y su época observa y escudriña la vastedad de un horizonte cultural e histórico sin límites. Trata Hegel de razonar y de comprender todo; y acaso, en efecto, lo abarca, lo comprende: filosofía enciclopédica la suya, elevada a figura suprema del espíritu, de un saber absoluto insuperable. Enseña filosofía Hegel cuando han pasado apenas unos decenios desde Hume y Kant; pero el panorama de la razón —de la Ilustración— ha cambiado por completo; y él ha hecho más que nadie por cambiarlo. Hegel es filósofo y portavoz del poder ilimitado de la razón, cuando todavía Kant lo había sido de sus límites y sus condiciones restrictivas.

Tomar a Hegel como paradigma de la modernidad ilustrada (Habermas, 1985 / 1989) requiere, sin embargo, una puntualización crucial: es uno de los paradigmas, no el único; otro lo es Kant, y muy otro, todavía, Goethe. Por haber presumido comprenderlo todo, incluidas las críticas a su sistema, Hegel representa un paradigma de la ambigüedad de la confianza decimonónica, no tanto racionalista o ilustrada, cuanto romántica, en el poder sin límites de la razón.

La ambivalencia de Hegel se expresa en su doble y antinómico designio de sistema doctrinal y de negativa al adoctrinamiento. Responde su obra, por un lado, a una férrea voluntad de doctrina y sistema, de arquitectura intelectual. En su pretensión de alcanzar un saber absoluto parece cancelar el momento e instancia de la crítica, de cualquier posible crítica posteriormente

sobrevenida. Y, sin embargo, por otro lado, incluso en su apasionado rigor doctrinal y sistemático, la enseñanza que transmite no se deja confundir y degradar en adoctrinamiento. Hegel modificaba de un año para otro el contenido de sus lecciones universitarias; y, aún más, jalonaba su obra de advertencias cautelares suficientes para prohibir leerle de modo doctrinario. Si hay doctrina en esa obra —que también la hay, seguramente—, incluso entonces lleva en su seno los principios de su posible y necesaria crítica.

Para ser buen discípulo o buen lector de Hegel hace falta seguirle en toda la extensión de su producción y dejarse instruir por la trayectoria íntegra de su pensamiento, autocrítico y cambiante, y no sólo sistemático. Basta leer la dilatada disertación prologal a la *Fenomenología del espíritu* para desbaratar cualquier lectura doctrinaria de ese y de otros libros suyos. La arquitectura entera del sistema hegeliano puede ser criticada y demolida sin necesidad de acudir a más pólvora de sabotaje que la suya propia, a partir de los propios conceptos de Hegel, desde las herramientas conceptuales de demolición plasmadas en esa misma obra. El producto ya construido de la filosofía hegeliana en cuanto doctrina y sistema puede ser deshecho, rehecho, «deconstruido» y reconstruido de manera crítica a partir del movimiento de su génesis, de su proceso, del ejercicio de su pensamiento en acto.

Hegel es siempre maestro, antes que amo: el primero, precisamente, que, con finura y eficacia todavía no mejoradas, desenmascaró la dialéctica del amo y el esclavo.

* * *

De Hegel, de Marx, de Nietzsche y de tantos otros ha habido lecturas doctrinarias. Ha habido, no menos, lecturas de los Evangelios cristianos en clave de violencia. Del hecho a la posibilidad, sin duda alguna, se da inferencia válida. Si hubo tales lecturas, eran posibles desde luego: Hegel, Marx, Nietzsche daban pie a ellas. No fueron éstos del todo inocentes en cuanto a la posibilidad de semejantes lecturas y, por consiguiente, en cuanto a la correspondiente imputación de «maîtres». Más de una vez fomentan tal clave de lectura, la ocasionan con repuntes de destemplanza doctrinal, ebrios a veces de afanes pedagógicos.

También es cierto que todos ellos fueron pensadores pretendientes a ser cabezas de fila sin nadie por delante, sin deudas ha-

cia antecesores, inauguradores de formas de pensar nunca antes vislumbradas, no meros continuadores de otros, aunque sí, y en cambio, dignos de ser continuados por una escuela o estela de discípulos adheridos a las ideas por ellos alumbradas. Esa voluntad de hacer escuela, por parte de instauradores de pensamiento crítico, constituye la mayor piedra de tropiezo, de escándalo, y no tanto por maestros-amos, cuanto por maestros con declarado ánimo de enseñar criticismo, mientras parecen no haber sido, ellos mismos, enseñados, y no prever, ni mucho menos fomentar, las críticas a ellos dirigidas. Ellos, que supuestamente no aprendieron de nadie, se erigen en fuente obligada de todo aprendizaje, de todo pensamiento. Eso no se les perdona con facilidad.

* * *

Las pretensiones de los más ambiciosos pensadores sólo pueden ser absueltas o disculpadas desde una perspectiva ensayante, desde la posición de no presumir de originalidad alguna prístina y no competir con ellos en tamaña presunción, antes bien, destacar, desde esa perspectiva, lo que ellos, pese a todo, tenían de ensayantes, e incorporarles, por tanto y en fin, a la crónica universal de los intentos y ensayos —del tanteo y del error— ordenados a entender el mundo.

Desde posiciones ensayantes es posible, además, contemplarles con un punto de indulgencia: también a los máximos maestros es preciso perdonarles sus errores. Si hasta los más altos poetas alguna vez no pasan de versificadores, los filósofos mayores, no menos, son a veces simples filosofantes. También los filósofos más despiertos alguna vez dormitan. «No hay juicio humano, por sólido que sea, que no se adormile a veces», escribe Montaigne (1.º, XII, 256). Los analistas más lúcidos extravían de vez en cuando la visión despejada de las cosas e incurren —y tanto más si mucho escriben— en la somnolencia, en la idea trivial, pedestre, en el prejuicio a veces.

Pero el maestro y autor, aunque no sea genial, simplemente razonable, inteligente, cualesquiera sean sus torpezas, sus trucos y aun sus desvaríos, espera y necesita una lectura asimismo inteligente y no sesgada en una interpretación suspicaz y culpabilizadora. Hegel, Nietzsche, Marx tienen derecho a ser objeto de una lectura razonable, que les haga justicia y no como imputados sólo. Tienen derecho a «un lector juicioso, no malicioso», al que alude Gracián al comienzo de *El criticón*.

Maestros de la sospecha

A algunos de esos mismos percibidos —y recusados— como «amos» antes que maestros, a Marx, Nietzsche, Freud, en lectura bien diferente, Ricoeur (1965) los ha conceptuado como maestros en otra dirección: maestros de la sospecha crítica, en el extremo opuesto a cualquier dogma y tentación totalizadora. Se comprende que Ricoeur, desde una posición del todo opuesta, de hermenéutica, de apropiación interpretadora del legado cultural, haya sido especialmente sensible al legado de su obra. Marx, Freud, Nietzsche no han sido los únicos en la más refinada suspicacia durante los cien años transcurridos desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo siguiente. Pero los tres destacan en haber sido expertos doctores en sospechar frente a las certezas mejor establecidas. La sombra luminosa de su magisterio es alargada y se extiende a través del siglo XX, en el cual han influido por encima de cualesquiera otros pensadores, intelectuales y ensayistas.

Marx, Nietzsche y Freud han sido, cada cual en su línea, los primeros maestros de suspicacia crítica, mas no los únicos cultivadores. El longevo Ricoeur ha vivido en la compañía intelectual de no pocos suspicaces que casi hasta ayer han prolongado alguna u otra línea. Publicistas y propagadores de la sospecha han sido numerosos contemporáneos del propio Ricoeur, casi convecinos e incluso contertulios suyos en los foros de la intelectualidad francesa de prestigio. Su extensa nómina justifica hablar de toda una generación de la sospecha, ensayistas y filósofos, teóricos y críticos de —y desde— la suspicacia: Lacan, Barthes, Foucault, Deleuze, Derrida, Bourdieu, Baudrillard, Lyotard. Nota común de esa poderosa generación, brillante y arrolladora en Francia más que en cualquier otro país, ha sido la crítica de la crítica, el desmantelamiento de cualquier forma de positivismo de los datos, de lo dado. En el extremo, y más allá de la sospecha, llega a proponerse un pensamiento —o, más bien, no pensamiento— del caos, del azar, una filosofía trágica, para la que Clément Rosset (1971 / 1975), no duda en envolverse en la enseña de un «terrorismo filosófico».

Las escuelas de la suspicacia han hecho santo y seña de la crítica a la segunda potencia —crítica de la crítica—, justificada por sí sola, por ella misma: sospecha por la sospecha, a la manera del arte por el arte. La sospecha se ha convertido, por algún

tiempo, en una marca de prestigio intelectual para discursos que, a veces, no pasaban de divagaciones ensayísticas insolventes, de «imposturas intelectuales», según la feroz denuncia de Sokal y Bricmont (1999).

* * *

«Maestros de la sospecha»: ¿no será una contradicción interna? La pregunta de si la razón crítica —un pleonasmo, de suyo, innecesario— es susceptible de enseñarse se revuelve contra los propios maestros de la misma. Se plantea, pues, ahora: de la suspicacia, ¿cabe hacer magisterio y derivarse discípulos?

Cada nuevo escalón en el ejercicio de la sospecha —Marx, Nietzsche, Freud, para empezar—, cada peldaño en la escalada de un proceder, primero, crítico, luego hipercrítico o metacrítico, de sucesivas y posteriores críticas de la crítica en segundo, tercero y cuarto orden, torna más difícil, más cuestionable, el proyecto de enseñar el pensamiento racional y crítico; y a la postre parece conducir a una calle sin salida. ¿Es posible enseñar desde la extrema suspicacia, desde la perplejidad completa? Y, ¿es posible enseñar la suspicacia misma? ¿Cabe en verdad ser maestro de la sospecha, enseñante de ella?; ¿o la sospecha puede ser, sí, en efecto, aprendida, mas no de veras enseñada?

Enseñanza y crítica, instrucción y sospecha, ¿resultan compatibles, cohonestables? ¿O, por el contrario, caminan forzosamente disjuntas? ¿Cómo querer a la vez instruir en la razón y poner en guardia frente a ella? ¿Cómo aspirar a ser maestro, pero no en contenidos, en doctrina, sino sólo maestro de sospecha, de crítica, de un puro pensar libre, independiente?

* * *

Los maestros de la sospecha, los de las más recientes generaciones, están dejando de ser maestros, mas no tanto por convertirse en amos, cuanto porque la suspicacia llega a hacerse sospechosa. Los maestros y los patrocinadores de la sospecha universal han empezado a tornarse ellos mismos objeto de sospecha. Todos ellos fueron audaces y no sólo en sus negaciones, también en lo que afirmaban. Parecen hacer caso omiso de la historia anterior a semejanza de aquel que proclamaba: «Habéis oído decir..., pero yo os digo...». No son menos mesiánicos; o al menos lo parecen. Su mensaje proclama o la audiencia cree escuchar en ellos: «sospechad de todo y todos, excepto de mí y de

cuanto yo os dijere». Semejante excepción, sin embargo, no se sostiene de modo consecuente. No están exentos, ellos mismos, de toda sombra de sospecha. Si la suspicacia constituye una virtud intelectual susceptible de enseñanza, el discípulo consecuente comenzará por sospechar de quienes en ella le instruyeron.

El siglo XX terminó en la desconfianza hacia los suspicaces, ahora un tanto desacreditados. Al comienzo de los años noventa, Marx había terminado de derrumbarse junto con el muro de Berlín. Dos o tres decenios antes, y pese a sus avatares lacanianos, Freud era ya un icono literario y cultural más que una referencia científica. De los tres originales —y siempre instructivos, necesarios— maestros de la sospecha, el que de mejor salud continúa gozando por ahora es Nietzsche, justo sin duda por ser quien toma menos en serio su mensaje: porque, a diferencia de los otros, no alardea de ciencia y rezuma autoironía y sorna por todos los poros.

* * *

La razón crítica se debate en un dilema, el de «confianza o sospecha», que Josipovici (2002) ha analizado en literatura. El dilema, aparecido en la Edad Moderna, parte aguas entre dos cuencas de pensamiento y análisis. Sus fuentes datan ambas de las inmediaciones de 1600: una, de sospecha, desdeña todo pensar y saber anterior; otra, de confianza, se incorpora y asimila a los predecesores.

Una es desde entonces la posición émula de Descartes, a quien en juego de palabras castellanas Ortega (1940 / 1983, p. 31) alguna vez bautiza como «Señor Aparte». En otro juego verbal posible en castellano cabría decir que Descartes, en verdad, además de colocarse «aparte», procede por «descartes», haciendo cuenta nueva: se descarta de todos los naipes del pasado, no sólo de la escolástica filosofante, sino también del legado filosófico de Grecia. Pero no ha sido Descartes el único en comenzar de ese modo. Berkeley, Fichte, Husserl, Heidegger hacen otro tanto, émulos suyos, todos ellos, en el gesto de empezar en un peldaño cero, aunque cada cual empiece a su manera y ascienda por una escala diferente. En todos ellos es la conciencia del filósofo, del yo que cavila y especula en solitario, sin padres ni maestros, la que se mide a solas con el universo, con la realidad, y que para ese fin le toma las medidas a la propia mente para extraer todo conocimiento de ella, mientras se desentiende de cualquier supuesto que no sean sus propias cogitaciones.

Otra es la historia de quienes comienzan su meditación no a partir de la autoconciencia o pensamiento propio, sino de una tradición con la que entroncan y en la que se insertan. Están ahí Montaigne y asimismo aquellos filósofos que han cultivado la filosofía conforme a la función defendida por Rorty (1991): como conversación amistosa con los predecesores y continuación de sus pensamientos. En el siglo XX, han sostenido este cabo de la cadena los cultivadores de una filosofía hermenéutica —el último Heidegger, Ricoeur, Levinas, Gadamer, Vattimo—, esforzados en captar un sentido inicialmente originado tanto en los mitos y en la escritura poética, como en la sabiduría popular y en la pragmática cotidiana.

Lectura indócil

El legado de un maestro se hace vivo y se consuma en la lectura actual y no, o no sólo, en la escritura entonces. Ha de concederse: incluso en maestros y en libros nada doctrinales no faltan pasajes que sirven de ocasión y excusa para una lectura adoctrinadora. Los textos de instrucción en la razón crítica, en el ejercicio de la libertad emancipadora de autoridades y tradiciones recibidas, no son una excepción; y pueden contener, ellos mismos, elementos extraños al libre pensamiento. Más todavía: aun en ausencia de estos elementos, da pie a una lectura doctrinal la circunstancia de que el magisterio, sea oral o escrito, siempre encierra algún poder y pide alguna docilidad. Los textos escritos conllevan potestad, un suplemento de poder magisterial, y solicitan atención dócil, obsequiosa; adquieren fácilmente, en consecuencia, fisonomía autoritaria. Los efectos de magisterio y de doctrina se ven, encima, reforzados por la fijación tipográfica en libro.

El sesgo doctrinal y autoritario, sin embargo, está a menudo en el discípulo tanto o más que en el maestro; se aloja en el lector aún más que en el autor o el texto. Es el lector quien, no pocas veces, desiste de hacerse dueño responsable de su propio pensar, delega en otros, en aquellos a quienes escucha o lee, y los convierte en mandarines intelectuales, regidores de su pensamiento. La doctrina autoritaria constituye, desde luego, en origen, una forma de enseñanza y de escritura; pero enseguida, y además, resida o no en quien enseña, constituye una forma de escucha y de lectura.

Los textos poseen sus claves propias o de autor, claves que promueven un modo de lectura. A los textos doctrinales les corresponde un modo de leer doctrinario; a los de ensayo y críticos, un modo de lectura indócil. Con independencia, sin embargo, del designio del autor cada lector permanece autónomo al leer; entra en el texto con sus propias claves de lector y lee con ayuda de ellas, contribuyendo así a redondear el significado completo que allí encuentra. El libro, por clausurado que sea, lo pretenda o lo parezca, nunca es del todo cerrado y no obtura rutas alternativas de lectura posible. Dispone el lector siempre de un margen de libertad en la lectura: leer en otro orden, subrayar, tachar, memorizar, colocar glosas o críticas en los márgenes de sus hojas, adjudicar otros códigos de desciframiento, otra jerarquía a lo que lee, darle la vuelta como un guante y hacer zurdo lo diestro.

* * *

Hay modos disparejos de lectura, divergentes respecto a la escritura respectiva. Hay quien consume libros de pensamiento crítico como doctrina fosilizada e inerte. También, por el contrario, cabe leer de forma crítica un texto bien dogmático. El libro más liberal puede ser leído como si fuera un catecismo; el libro más dogmático, con una lectura libre y despejada, desde la madurez mental.

Hay una lectura reverencial, casi litúrgica y con ingenuidad no siempre reprobable. Los antiguos, cuando leían, se vestían con sus mejores ropas, por estimar ser admitidos a audiencia por los maestros todavía más antiguos. Loados sean, sin duda, los libros en los que aprendemos y que merecen conmemoraciones que han llegado a festejarse en liturgias civiles: el cervantino *Quijote*, el *Ulises* de Joyce. La lectura crítica, sin embargo, es todo lo contrario a un rito. Antes que ponerse las mejores ropas, también ante Cervantes, ante Joyce, ante Platón, Hegel o Marx, el lector se ha de colocar la lupa, lente o microscopio, que ayude a descifrar; y ha de tomar distancia, sin entregarse tampoco, ni ante los maestros mayores, a una lectura dócil de catecúmeno.

Es posible leer a contracorriente: con respeto religioso los textos más laicos; con ánimo crítico, suspicaz, desmitificador, los textos religiosos. Es posible no ceder un ápice de libertad intelectual frente a quienes más empeño han colocado en anularla, frente al libro sagrado y a sus clérigos; o, por el contrario, leer como doctrina y producto lo que no estaba escrito en tal registro: ser o

hacerse lector adoctrinado, cuando el escritor en ningún modo se proponía adoctrinar. Lo doctrinario puede residir y a veces de hecho reside en la lectura todavía más que en la escritura.

El maestro, el autor puede pretender erigirse en amo. Pero el discípulo, el lector, no tiene por qué acatar un papel subordinado, pasivo e infantil, de parvulario. La lectura de los pensadores como dómines, como «maîtres»-amos antes que como «maîtres»-maestros es una lectura que les pervierte, les toma por el costado flaco, por donde trastabillan acaso alguna vez. Les hace con ello un flaco favor. Es lectura corruptora, cuya responsabilidad recae sobre quien lee y no, o no tanto, sobre quien escribió. No ha de achacarse a la escritura, de manifiesta intención diferente, lo que depende de una lectura torticera.

Del aprovechamiento perverso que el nazismo haya hecho de páginas del siglo XIX o que los fanatismos extraigan de la Biblia o del Corán no cabe derivar otra conclusión que la de comprobar la posibilidad de semejante uso. Todas las biblias y coranes, todos los corpus textuales, se prestan a más de una lectura y utilización; asimismo, y no menos, todas las obras de autor.

No hay, en suma, escritura inequívoca. De las ambigüedades de los mejores maestros más de una vez se han seguido doctrinas nefastas, imputables, sin embargo, al mal discípulo, a la lectura perversa, y no, o no sólo, al maestro.

* * *

La relación entre maestro y discípulo envuelve una relación de poder afín a la de amo-siervo, analizada por Hegel. Entre ellos se establece una dialéctica semejante a la del amo y el esclavo. No hay maestro sin discípulo, igual que no hay patrón sin servidor. Ahora bien, la reciprocidad dialéctica se desarrolla de modo diferente en uno y otro caso. Amo y esclavo conviven; pertenecen a un mismo tiempo y lugar. Maestro y discípulo, no siempre: merced a la escritura enseñan también quienes permanecen lejos; y continúan ejerciendo de maestros los que vivieron hace siglos y escribieron para enseñanza de los que vienen después.

Semejantes la posición del discípulo y la del siervo, sin embargo, y desde luego, es más fácil liberarse del maestro que del amo. El decurso temporal de la vida conduce a esa liberación: primero, porque el maestro —al igual que la madre o el padre— suele desaparecer antes que el joven educando, pero también porque la relación maestro-discípulo, por su propia naturaleza,

está llamada a extinguirse, a ser superada ya en vida de ambos. Incluso durante el tiempo de vigencia de esa relación, mientras se continúa como discípulo, aun con el más tirano de los maestros, es posible —y no difícil— abandonar la dependencia discipular. Es más fácil dejar de ser esclavo doctrinal que esclavo doméstico, civil o laboral. A fin de cuentas el poder magisterial (el docente, no el otro, el físico, que acaso le acompaña en forma de poder de castigar) del «maître», del dómine, está en el lector-discípulo-esclavo tanto o más que en el autor-maestro-amo. Hay, sin duda, maestros-amos. Hay asimismo, con o sin ellos, lectores y discípulos amaestrados.

La dialéctica del poder, la de amo-esclavo, parece condenada a perpetuarse más allá de los individuos, en las generaciones, las clases sociales y las etnias, salvo revocación revolucionaria. La de la enseñanza entre maestro y discípulo, que es asimismo la dialéctica entre el escritor y el lector, está destinada a reproducirse generación tras generación, pero no menos, al propio tiempo, a desaparecer, a ser superada con cada nueva generación.

Al igual que la enseñanza, la escritura —y la lectura de lo escrito— puede devenir un factor esclavizante, acaso incluso patógeno, pero asimismo, y no en segundo término, liberador, de aprendizaje de racionalidad y libertad. Escritura y enseñanza contribuyen a hacer personas libres, maduras; y la libertad que se genera en la persona tras haber leído o tras haber sido enseñada resulta ser de otro grado, otra calidad, que la de antes de tal aprendizaje.

* * *

La enseñanza sigue la dirección y orden del tiempo. Enseña el que ha vivido antes, el que ha pasado ya por unas experiencias semejantes a las que en el futuro le esperan al discípulo o lector, experiencias de las que aquél ha aprendido e igualmente éste puede aprender: en un aprendizaje vicario, en cabeza ajena.

La estructura temporal, histórica, de la sucesión en las generaciones humanas, es también la que justifica enseñar mediante textos. Con fines de enseñanza puede escribir el que ha vivido. Está capacitado y legitimado para hacerlo, porque ha vivido antes que aquel a quien se destina lo que escribe. Enseña igualmente quien ha tenido una vida distinta, con experiencias que no ha vivido el lector, aunque éste sea de la misma o de mayor edad. Se presume que el educador, preceptor, maestro ha reali-

zado antes —de manera más o menos completa— la experiencia de la vida y que por eso puede describirla y escribirla en el «así es» o, en rigor, «así lo he visto, lo he vivido».

* * *

En algunas sociedades, a los mayores y a los antepasados, por el hecho de serlo, se les presume mayor experiencia y sabiduría. De ahí también el respeto a los antiguos. Sin embargo, no el mero hecho de haber nacido antes, sino el haber experimentado vivencias o haber sabido de ellas por mediación de otros, tal vez gracias a los libros, es lo que legitima para enseñar e igualmente para escribir. Está uno acreditado y merece ser leído no por simples circunstancias de cronología, por haber precedido en la existencia, sino por haber visto, experimentado, leído y, sobre todo, comprendido y conocido antes.

De esa precedencia puede hacerse no ya título de crédito, sino también divisa. Hay maestros que se perciben a sí mismos y se presentan ante los demás justamente como adelantados, descubridores, reveladores. Eso no es suficiente, sin embargo, para constituir a alguien como precursor. Lo decisivo será que lo perciban así generaciones posteriores. Máximo maestro es, desde luego, el que avizoró a más larga distancia histórica, vio o entrevió con mayor agudeza y claridad. El libro de un maestro tal no requiere o supone la presencia ya actual de discípulos, de lectores destinatarios; trata de crearlos: están potencialmente en el futuro; y en eso es precursor.

Olvidar al maestro

Los mejores maestros lo han sabido. «Te lancé al gran mundo, siendo tú mismo tu maestro». Así escribe a su hijo el conde de Chesterfield en una de sus cartas (27-5-1752). No era éste un filósofo ni tampoco un pedagogo o moralista, sólo un aristócrata liberal en los días de la Ilustración. Pues bien, a fuer de maestro liberal, Chesterfield sabe que en el magisterio no hay otro norte que una pedagogía de libertad y no sólo liberal: enseñar la autodidaxia y automayéutica en un aprender por uno mismo que es autoformación. Lo han sabido igualmente, y antes aun que los maestros, los mejores discípulos. Estos, los que mejor han aprendido, los de escuelas laicas, racionales, supieron olvidar, apartarse del maestro, del tutor.

Cincuenta años antes de Chesterfield, a comienzos del siglo XVIII, lord Shaftesbury se alejaba respetuosamente, sin estridencias, de su preceptor filósofo, del que su propio abuelo le había dispuesto como tutor desde los 3 años: no un preceptor cualquiera, nada menos que John Locke. Al distanciarse de Locke, cumple Shaftesbury una vez más el decisivo gesto de apartarse del maestro: no mero ritual de transición a la edad madura, sino ley de vida y principio de pensamiento filosófico.

La enseñanza de la filosofía o de la razón no tolera perpetuar la relación de maestro y discípulo, que es esencialmente pasajera. Con la madurez, el discípulo ha de separarse del maestro, empero, aun entonces, respetado. Ha sucedido así desde el principio: Platón se aparta de Sócrates, Aristóteles de Platón, y Epicuro de los tres anteriores. Así ha venido sucediendo hasta el siglo último: Heidegger se distancia de Husserl en el libro mismo, *Ser y tiempo*, que a él le dedica «con admiración y amistad».

La dialéctica maestro/discípulo suele resolverse a iniciativa del discípulo, con o sin el permiso del maestro. Ignoramos cómo se produjo la separación en la más alta pareja de los siglos: entre Alejandro y Aristóteles; pero ciertamente el excesivo caudillo macedonio no tiene en nada un perfil aristotélico. Se resuelve a veces la dialéctica por apostasía del discípulo. El maestro, sin embargo, puede anticiparse a ella y alentarla.

Renegar del propio preceptor, sea maestro, profeta o incluso mesías: la educación en la razón invita a esa apostasía. La sentencia de Durkheim de que no hay evangelio —no hay enseñanza tampoco— que sea inmortal refleja algo más que un hecho sociológico e histórico. Enuncia una necesidad, una ley de historia. Las religiones y las enseñanzas son perecederas, desde luego. Pero hay más que eso. Cuando de la enseñanza de la razón se trata, la caducidad de su contenido adquiere otro alcance: constituye elemento inherente a la enseñanza misma. El maestro que instruye en la razón sabe que ninguna enseñanza será válida por siempre. La razón misma no es intemporal; conoce una historia. No hay un canon de la razón por los siglos de los siglos. Sólo lo hay en un preciso sentido: en que podríamos entendernos con el pintor de Altamira; en que existe un «software» mental desde entonces; y que en todo ello, desde Altamira hasta Atenas y hasta nosotros, se da una continuidad en lo que se designa con cualesquiera de estos nombres: razón, entendimiento, inteligencia.

* * *

No hay enseñanza o magisterio que llegue a ser inmortal. No lo ignoraba Nietzsche. Conocía la dialéctica del maestro y el discípulo. Para Nietzsche sigue siendo cierto que una razón crítica no puede dar la consigna de «id y predicad»; y por eso, pese al ropaje de un lenguaje de profeta, se halla en los antípodas del evangelismo y profetismo. La razón, la sospecha, no es para ser propagada tal cual; no es para convocar a una asamblea, una «ecclesía», ni tampoco para asegurar alguna salvación. El contraevangelio de Nietzsche no puede terminar sino cancelándose a sí mismo. También Zaratustra anuncia su partida, igual que el Jesús de los evangelistas; pero una partida definitiva, no para volver como resucitado o renovado maestro. Se marcha como alguien que ha sido maestro y no va a serlo ya más: «mal se recompensa a un maestro —dice— cuando no se pasa de ser su discípulo». Es maestro Zaratustra —o Nietzsche— por haber enseñado a vivir a quienes han de abjurar de él: «No volveré entre vosotros hasta que no hayáis renegado de mí» (III, 285 y 287). Y lo repite en *Ecce homo*: «Os mando que me perdáis y que os encontréis vosotros. No volveré hasta que no reneguéis de mí» (IV, 659).

Caben, pues, otros evangelios o, más bien, otras enseñanzas; y esto lo han sabido los más contundentes instructores en la razón, también Nietzsche, desde luego. Ahora bien, si así había de ser, si Zaratustra lo sabía, lo presagiaba hasta invitar a renegar de sí, entonces no se comprende mucho el acento apocalíptico de su prédica. No hacía falta clamor tan estentóreo. Había que decirlo, pero bastaba con decirlo con una voz más baja, sin levantar el tono. Tampoco hacía falta dirigirse, como Schopenhauer, a toda la humanidad; era suficiente hacerlo a unos pocos, a los más cercanos, o quizás a uno solo. Así lo había hecho Aristóteles al escribir la *Ética* para Nicómaco, tal vez su hijo; así también lo hace André Gide para Natanael.

* * *

Aspiran a ser *Los alimentos terrenales* de André Gide (1897 / 1995) un catecismo ilustrado o, mejor, una pequeña biblia de bolsillo. Hay allí retazos de toda laya: diálogos, poemas, impresiones de viaje, hojas de diario, páginas epistolares, en variada miscelánea, con envoltura de imágenes y lenguaje bíblicos. El propio nombre de Natanael, a quien el libro se dirige, nombre de un adepto de Jesús en los Evangelios cristianos, es portador del sufijo «El», sílaba o fonema integrante, a su vez, de denomina-

ciones divinas en la Biblia: «Elohim» (= Dios), «El-Saddai» (el Señor). Todo ello, al propio tiempo, rompe con el legado bíblico: se proclama e instaura un evangelio distinto, el de la dicha individual y en el instante. La primera persona del singular en que está escrito corresponde a una voz humana, no divina, una voz no impersonal, ni tampoco colectiva, la de un pueblo o una comunidad de sabios, como la que habla en el narrador plural de Saramago en *El Evangelio según Jesucristo*. Tampoco se finge a un Zaratustra mitificado como figura interpuesta para sostener el vigor del discurso. Todo es enseñanza y escritura del yo, de persona a persona, de tú a tú, de Gide a Natanael.

Escribe Gide cuando todavía vive Nietzsche; y parece tomarle el relevo de portador de la luminosa antorcha de la vida y de la dicha, abrazadas con la pasión y el exceso de un inmoralista confeso. Su biblia menuda constituye no catecismo de salvación trascendente, ni tampoco terrenal, pero sí, realmente, un vademécum: «manual de evasión, de liberación» (*op. cit.*, p. 11); y por ahí —lo declara en modo expreso y en ello difiere de Nietzsche— mantiene toda clase de costuras de adherencia al Evangelio cristiano, al que tampoco renuncia y al que tan sólo —¡y nada menos!— se propone adjuntar otra enseñanza, la de un «ilimitado permiso de dicha» (*op. cit.*, p. 13).

Es manual y guía de alimentos de vida, dietética de la dicha. ¿De qué nutrirse para vivir, para un vivir dichoso? ¿De espiritualidad, de maná celestial, de eucaristía, de Dios? Nacido en una familia protestante, pero en medio de católicos practicantes y comulgantes, Gide aconseja otra dieta, donde hay nutrientes divinos, mas no los de la eucaristía o los del templo, no los que administran poderes clericales: «No desees encontrar a Dios en otro sitio sino por doquier» (*op. cit.*, p. 19). Ésa es la primera lección, el primer párrafo: alimentos exclusivamente terrenales.

Lo cual, como todo lo demás, constituye enseñanza resueltamente antievangélica, antiluterana y, aún más, antibúdica. Tanto o más que el Zaratustra nietszcheano, Gide se aleja de Buda en la apoteosis del deseo, en la enseñanza hedonista del goce de los sentidos en cada momento, en instantes que valgan, cada uno, por un dios, por una eternidad: «no distingas a Dios de la dicha y coloca la dicha en el instante» (*op. cit.*, pp. 30, 40).

El maestro Gide dista, mucho, sin embargo, de Schopenhauer y de Nietzsche. No se dirige a la humanidad, sólo a un discípulo, al igual que Aristóteles al escribir para Nicómaco. Además, y

sobre todo, no emite un mensaje salvador y perentorio. Nunca pretende que ésa sea la sola enseñanza posible, el único estilo de vida que merezca ser vivido. Esto había que decirlo, no callarlo; y Gide lo dice —«no es más que una de las mil posturas posibles frente a la vida» (p. 169)—, allí donde Nietzsche había callado.

También ha de decirse expresamente que el libro y el maestro deben ser abandonados. Varias veces repite Gide la exhortación «¡quema los libros!» (pp. 31-33), exhortación que vale para el propio libro que invita a ello. La página dedicatoria final, el último exhorto a Natanael, apremia a ello todavía una vez más: «Y ahora, arroja mi libro, emancípate, abandóname». Y añade la más hermosa declaración de amor en labios de un maestro: «Te amo, porque difieres de mí; y no amo en ti sino eso en que difieres. ¡Educar! ¿A quién puedo educar sino a mí mismo?» (p. 169).

«Quema tus libros, hijo, todavía es tiempo», conmina Jabès (1990, p. 375) en eco de Gide un siglo más tarde. «Libro, déjame libre... déjame andar por los caminos... vuelve a tu biblioteca» recita Neruda en sus *Odas elementales*, en la dedicada al libro. En el aprendizaje de la vida, los libros y la enseñanza, o son ya desde el principio inútiles y vanos, o bien llegan a hacerse tales a partir de algún momento, una vez consumado el periodo de la primera iniciación. A fin de cuentas sólo se aprende por uno mismo, no por los maestros o los libros. Se aprende de la vida y en la vida, de la experiencia y en ella. Sólo puede presumir de racional aquella enseñanza, que, bien asimilada y aprendida, muestra llevar en sí principios que permiten luego desecharla y hasta olvidarla incluso.

* * *

La estructura de sucesión temporal en las generaciones humanas, la misma que justifica al maestro como instructor o guía, es la que a la postre permite e invita a abandonarlo. Una ortodoxia ha de ser mantenida a toda costa y no se deja abandonar. Así lo piden los textos intocables del «escrito está», las enseñanzas tradicionales, venerables, que sería profanación tanto ignorar cuanto alterar. Por el contrario, cuando el contenido de la enseñanza es la razón —¡atrévete a pensar!—, el discípulo acaba siempre por separarse del maestro. A diferencia de otras enseñanzas, enseñar a pensar, instruir en la razón o cualquier enseñanza racional acerca de la vida, invita a sobrepasar, a trascender. La antinomia de cómo enseñar el pensamiento —y la acción— libre

sólo se resuelve de esa forma, con esta última instrucción: «y ahora olvida cuanto hasta hoy te haya enseñado».

La enseñanza racional no llama a clerecía o adscripción grupal alguna; llama sólo a la madurez intelectual de cada cual, al sedimento de la experiencia filtrada por la razón. En eso se separa de cualquier discurso apodíctico, de la doctrina autoritaria y sin réplica. Sus destinatarios no son y no forman un discipulado reverencial, de catecúmenos o adeptos pasivos. Se dirige a discípulos —a suscitar discípulos—, que justo al aprender el uso de la razón se harán activos y autónomos en el pensar, y, por tanto, dejarán de ser discípulos.

* * *

Merece repetirse la consigna de «olvidar a Foucault» (Baudrillard, 1986), al maestro, al admirado filósofo o guía que le hizo a uno despertar. Y no sólo los libros, también las «verdades» aprendidas han de ser olvidadas algún día. Hay que olvidar lo que a uno se le inculcó, se le enseñó: es la última lección en un currículo de enseñanza propiamente racional. Prescindible siempre y rescindible, la enseñanza ha de impartirse a sabiendas de que quedará algún día cancelada. Su cancelación vendrá de la mano de un modo distinto de pensar, de razonar, de vivir y de entender la vida, un modo a la vez heredero y destructor de los modos del maestro. De la enseñanza de la razón no se sigue, por tanto, iglesia alguna, ni administración por clérigos, expertos u oficiales intérpretes. De ella no se deriva ortodoxia, ni tampoco, en rigor, doctrina alguna. Es enseñanza ya profana por completo, a total disposición de quien la recibe, de libre uso y manejo por su parte. No habrá, pues, profanación alguna en alterarla, tergiversarla, corromperla, traicionarla.

Poetas y escritores románticos se adueñaron gustosos de metáforas y símbolos traídos de tradiciones religiosas en las que el pensamiento se había incubado durante tres milenios, en especial, la analogía, desarrollada por Lessing, de la razón —o de la enseñanza en ella— como verdadera revelación. Un pensamiento crítico y postromántico se despoja gustoso de ese ropaje de mitos y metáforas. Ahora enseñar o ilustrar no es en modo alguno, ni en traslación metafórica, una variedad de revelación; ni tampoco aprender constituye una iniciación al modo de la iniciación a los misterios. Ser enseñado constituye un simple momento del proceso de desarrollo de una mente racional,

momento provisionalmente necesario, pero sólo de pasajera utilidad.

* * *

«Mis proposiciones son esclarecedoras a partir del hecho de que quien me comprende las reconoce al final como sin sentido, si pasando por ellas, sobre ellas, por encima de ellas, ha ascendido para salir de ahí. Es preciso que sobrepase esas proposiciones; entonces adquiere una justa visión del mundo». Es advertencia de Wittgenstein a punto de concluir el *Tractatus logico-philosophicus*, en sentencia penúltima, tras la cual sólo queda aquella otra que remite al silencio sobre lo inefable, ésta ya, sí, última.

El andamiaje de conceptos y proposiciones se hace inútil cuando gracias a él, peldaño a peldaño, se ha escalado hasta cierta posición elevada del pensamiento, desde donde se divisa mejor cómo es el mundo. El discurso filosófico y el correspondiente magisterio resulta esclarecedor a partir del hecho de que quien ha sido enseñado y de verdad ha aprendido, pasando por unas determinadas enseñanzas, sobre ellas y por encima de ellas, ha conseguido ascender para poder luego poder salir de ahí, prescindir de ellas.

* * *

El maestro es un inspirador durante cierto tiempo, sólo un tiempo limitado. Instruye en la razón, en su uso y ejercicio atinado, en el ensayo y puesta a prueba en ese ejercicio, y ello aun a costa del error, sin miedo a errar por algún tiempo. Educar es hacer crecer mentalmente a unos discípulos para que lleguen a pensar por sí mismos, para que algún día, en su madurez, se despidan pacíficamente, con reconocimiento y sin nostalgia, de las enseñanzas de sus maestros de juventud. Y no sólo los libros, también las verdades han de dejarse atrás. Por boca de Guillermo de Baskerville —y en clara alusión a la escalera o andamiaje, provisionalmente necesario, de un Wittgenstein imposible de citar por esa boca— lo asegura Umberto Eco en *El nombre de la rosa* (séptimo día, noche): incluso las verdades útiles son instrumentos que más tarde conviene desechar.

El maestro o filósofo señala el árbol del conocimiento, el de la ciencia del bien y del mal, de la sabiduría, y da un primer impulso para ascender por su tronco. Tras haber escuchado a

los maestros en los años de un primer aprendizaje, y aun sin dejar nunca de aprender, de ascender, en la ascensión más alta en el árbol de la ciencia, en posiciones de mirada sabia, filosófica, ya no se es discípulo y ni siquiera se necesita ser lector. En el olvido del maestro, e igualmente de las reflexiones ajenas que condujeron al lector o discípulo hasta cierta altura, cada cual empieza a ser su propio maestro: con reflexiones propias, con pensamiento ensayante o filosófico a su costa, con investigación de ciencia no ya sobre los libros, sino sobre la realidad.

VI

LA AUTORIDAD DEL PENSAMIENTO

«Pienso, luego soy»: a Descartes le pareció que sí, que así era y que con eso quedaba lógicamente fundamentada la primera y más ardua certidumbre. Con ello creyó tapar los agujeros de la duda y sobre ello edificó una arquitectura filosófica. Aunque con variados giros el «je pense» o «cogito» aparece en otros lugares de su obra, lo desarrolla, sobre todo, en la segunda y tercera de las *Meditaciones,* de 1641, escritas en latín y posteriores al *Discurso del método*. En ellas lo razona con la mayor contundencia y extensión. Descartes comienza por destacar que «nada se conoce con tanta facilidad como la mente»; se acoge, pues, a la tradición —socrática y de Montaigne— de que el autoconocimiento constituye comienzo y piedra de toque del saber, de la sabiduría. Pero, por encima de eso, no ya al autoconocimiento, sino a la autoconciencia introspectiva, a la experiencia de pensar la instituye en fundamento epistemológico de cualquier conocimiento cierto: «soy una cosa que piensa»; «estoy seguro de ser una cosa que piensa», lo cual significa «una cosa que duda, afirma, niega, que sabe poco e ignora mucho»; y de donde deriva «yo soy, yo existo».

Aunque controvertida y bajo sospecha siempre, ha tenido larga vida, más de 300 años, esa filosofía en la que del «yo pienso» se extrae el «yo soy, existo» y también un yo-sustancia, con entidad metafísica. En ella, el uso de la primera persona gramatical del verbo, por virtud de la alquimia de un razonamiento especioso, se trasmuta en doctrina de un magnificado Yo —un sujeto, una conciencia— que se contrapone al mundo y que pretende precederle, un Yo que por el hecho de pensar el mundo, cree conocerlo y que de manera directa pasa de la conciencia subjetiva a la existencia objetiva, de las ideas a las realidades.

* * *

Colocar en medio de las incertidumbres del siglo XVII el «pienso, luego soy» era un golpe de Estado en el pensamiento: el puro pensar se hace valer por sí mismo; es más, se hace con el control del conocimiento, cerrando así cualquier escepticismo y eclecticismo, y también cualquier perplejidad no remontada, al modo de Montaigne. Era constituir a un yo cierto y seguro de sí, un yo sustantivo y sólido, apodíctico, en principio y fundamento de todo conocimiento, incluido el teológico. No se contenta Descartes con inferir la existencia propia a partir del pensamiento; infiere la existencia misma de Dios a partir del pensamiento de la esencia divina, en un razonamiento o argumento recibido de Anselmo de Canterbury y que Leibniz volverá a asumir: no ya sólo «pienso, luego existo», sino, en perfecta coherencia con ello, «pienso a Dios, luego existe Dios». El pensamiento, por sí solo, es garante de conocimiento: Dios existe puesto que le pienso, puesto que su idea es concebible por la mente humana.

Yo autor, agente y principio

Sale Descartes de la incertidumbre, en la que Montaigne permanecía, pero no sale de la escritura del yo; y él lo sabe, es perfectamente sabedor de ello. Inicia Descartes una obra tan alejada de los *Ensayos* y de Montaigne como el *Discurso del método* con una narración personal. Comienza con un relato de vida: «fui alimentado en las letras desde mi infancia», y jalona luego su disertación con hechos autobiográficos: «estaba yo entonces en Alemania...». Una filosofía expuesta de esta guisa, en temprano presagio de lo que mucho más tarde se ha preconizado como «razón narrativa», confiesa de forma transparente su génesis como discurso y reflexión de sujeto, de un yo que la sustenta.

En el *Discurso*, Descartes nos cuenta su vida o acaso se la inventa, novelista de sí mismo en la acepción galdosiana; y lo hace para persuadir acerca de cómo pensar de un modo razonable y metódico. Es la suya una narración para abrir vía segura al logro del conocimiento. Es «mythos» ordenado a «logos», relato al servicio del recto pensamiento, del buen método: relato que, si no es cierto, está bien traído a cuento («se non vero, ben trovato»), ficción o fábula filosófica, pensamiento y razonamiento narrativo.

El poliédrico Descartes, a quien no cuadra el molde de ensayista, permanece con ello, por esta cara —entre sus muchas otras

caras—, por el protagonismo del sujeto «yo», bien cercano a Montaigne y a la autorreferencia típica del ensayo. Hasta podría ser de Montaigne la prudente y central declaración de Descartes: «Mi propósito no es enseñar aquí el método que cada cual debe seguir para conducir bien su corazón, sino solamente mostrar de qué manera he tratado yo de conducir el mío». Descartes diserta, filosofa, instruye, ¿ensaya?, narrando su propia singladura intelectual. Así que incluso la filosofía reflexiva que él emprende desde el estado de una mente en suspenso y sin otra certeza que la del «yo pienso», comienza de esa forma: con el auxilio de la memoria autobiográfica.

A partir de ese origen, sin embargo, la filosofía de Descartes divergirá mucho de un pensamiento ensayista; será metódica. El yo —«yo pienso»— que introduce en el *Discurso del método*, a diferencia del yo ensayante de Montaigne, no es —o no es sólo— el ego empírico del pensador, el de la vida y la experiencia propia particular. Es su calidad de sujeto universal y abstracto. El ego, cuyas anécdotas declara —haber sido alimentado en las letras desde la infancia, haber luego vivido en Alemania, haber hibernado en un campamento militar a orillas del Danubio—, queda enseguida trascendido por Descartes, elevado a categoría universal, trasmutado en un yo metódico que dice «pienso». El formato narrativo en principio adoptado en el *Discurso* contribuye a la expresión de una verdad que se pretende valedera para cualquier mente.

En esa verdad universal, del todo desgajada de su origen individual, biográfico, se ha configurado y ha perdurado largo tiempo la filosofía cartesiana. Ésta continúa siendo, y en grado máximo, escritura de un yo consciente y racional, pero ahora no ya particular y a la vista, con nombre y apellido, sino abstracto y universalizado, porque, por otra parte, oculto, velado, puesto entre paréntesis, presuntamente elidido, como en la «epojé» hacen las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. Aparece así, con Descartes, una poderosa escritura tatuada por el yo, que se va a propagar a través de la filosofía idealista y que alcanzará completa hegemonía en la conjunción de idealismo y romanticismo. El yo humanista, de talla sólo humana, del siglo XVI, se agrandará en yo romántico, mayúsculo, aspirante a dios o a demiurgo capaz de crear mundos.

El siglo XIX iba a ser el gran momento, el colmo y apogeo del yo-sustancia entronizado por Descartes. El espíritu romántico

prestó gustoso impagable complicidad al sujeto pensante cartesiano para crear un yo que se mide de tú a tú con el universo. Para el romanticismo «yo» es el centro: «soy el punto central» recita Novalis; y es, a la vez, el centro y el entero círculo, ilimitado además, inabarcable, como el cosmos. Ese Yo no se deja encerrar, para expresarse, en los contados versos de un soneto. Wordsworth necesita desbordarse en los 8.000 versos de *El preludio* para consagrar en poema épico la sustancia autobiográfica del yo romántico. Con el romanticismo el sujeto de Descartes se dota de una lírica y de una épica totales.

* * *

Antes de ser título y descripción del tirano en Roa Bastos, *Yo, el supremo* ha sido lema y afán de artistas creadores, de ideólogos y poetas románticos; ha sido panfleto filosófico en Max Stirner, en *El único*; y ha alcanzado máxima majestad filosófica con Fichte, filósofo del yo por encima de todo, con énfasis mayor que cualquier otro.

Llama la atención que Fichte proceda, en apariencia, de modo semejante a Descartes al inicio de una de sus obras. También él comienza su *Wissenschaftlehre* con el relato de un acontecimiento interior imaginado o sucedido, el de un diálogo de su «yo» con el Espíritu, diálogo que, en verdad, se reduce a monólogo, aunque en desdoblamiento de la mente, pues el Espíritu, en Fitchte, no es diferente de Yo, sino Yo mismo bajo la abstracta figura de una mente universal. Y prosigue: «La primera exigencia que impone la filosofía es no hablar nunca sino de nosotros mismos». Este «nosotros», sin ninguna duda, se pretende trascendente o trascendental, no identificado con ningún sujeto o grupo empírico, antes bien, relativo a la mente humana en general. Aun entonces, sin embargo, o precisamente entonces, ¿de dónde extraer legitimidad para semejante pretensión de trascendencia?

En Fichte, la exaltación romántica de la intimidad y subjetividad individual cierra filas con el idealismo cartesiano para poner en pie la más enfática filosofía imaginable del ego —yo el filósofo, yo el supremo—, de un Yo que se presume representativo de la humanidad pensante, de un universal «nosotros»: presunta esencia de todos los humanos en general, sin particularismo alguno. La escritura del yo alcanza así su techo para hacerse equiparable, idéntica, a la escritura humana universal del mundo. Fichte reemplaza a Dios por Yo, el pensamiento divino por el

suyo propio de filósofo. Fuera de éste no hay realidad alguna: «Sólo percibes tu propio ser... No hay otros objetos que aquellos de los que tienes conciencia... Por eso es posible una ciencia de las cosas, una ciencia que no está en ellas, sino en ti, que emana de ti. Tú la constituyes y eres su propia esencia».

El romanticismo filosófico conoce un resurgimiento en el siglo XX con el existencialismo y otras filosofías exaltadoras del sujeto, drásticamente separado de los objetos materiales, como en el «para sí» de Sartre (1943) frente a las cosas «en sí». «Yo» es principio de todo en Berdiaev, cuando comienza así una de sus *Meditaciones sobre la existencia*: «El yo es primitivo: no se deduce de ninguna otra cosa ni se reduce a ninguna otra cosa». No yo, sino yo/tú, en pareja indisociable, es principio de todo —son «palabras principio», irreducibles a cualesquiera otras— en la filosofía espiritualista de Martin Buber, quien introduce en el tema una variación no pequeña, pero dentro del dominio de una subjetividad, donde yo sigue siendo un principio irreducible, indiscutible.

En el arco extendido de Descartes a Fichte y a Sartre, la instancia «yo pienso», el yo consciente, se ha erguido como principio y fundamento de un saber seguro sobre el mundo en la filosofía moderna mentalista. Hechizada ésta por la engañosa transparencia de la autoconciencia, la ha tomado como garantía de evidencia, de certezas, le ha atribuido mágica virtud para pronunciarse sobre el mundo. A ese Yo lo ha convertido en la sustancia y la totalidad de lo real o, al menos, del conocimiento verdadero; le ha transferido rasgos que entretanto le había arrebatado tanto a Dios como a la naturaleza, y lo ha erigido así en fetiche filosófico.

* * *

Es de temer, sin embargo, que «yo pienso» no alcanza, en ninguna de sus variedades, a deparar certeza radical para fundamentar todo saber, toda filosofía, como Descartes pretendió. Depara solamente una certidumbre para andar por casa: cotidiana y pragmática. En cuanto a pretensión de fundamentar sobre ello alguna ciencia cierta, el propio Descartes —múltiple, proteico, no de una sola pieza— se encuentra en los orígenes de otro modo de pensar y proceder: del moderno método científico, el cual, desde luego, no arranca de la conciencia de un «yo pienso».

En el orden de una certeza pragmática, puedo cerciorarme de que existo a partir de la evidencia de que pienso, pero igualmente

a partir de otros asideros certificadores. Cabe convencerse de la propia existencia e identidad desde otras comprobaciones: amo —o bien odio— luego existo; me duele, luego existo; deseo, luego existo; consumo, luego existo; soy propietario, luego soy. Cada cual se convence a partir de la relevancia de su oficio, su afición, de su acción o de su pasión. El escritor se autorreconoce y autoafirma en el acto de escribir, mientras el enamorado lo hace en el acto de amar. En *El hombre rebelde* contempla Camus a los insurrectos de la Tierra corrigiendo a Descartes: me rebelo, luego soy; nos rebelamos, luego somos, existimos.

La certificación de la propia existencia dimana más clara del hacer que del pensar: hago, luego existo, ¡soy agente, hacedor, y no sólo caña pensante e inactiva!

Cerciorarse proviene del vivir; y con solidez tanto mayor según la intensidad de haber vivido. La certeza de «soy» halla respaldo en poder confesar con solidez que se ha vivido: en la memoria retrospectiva de haber vivido por parte de quien ha llegado a sazón; y esto, a su vez, en la conciencia de haber hecho, de haber dejado huella, sea poética o prosaica, científica o artística, política o doméstica, huella en algo o alguien.

* * *

En la percepción y el placer de la causalidad la psicología genética (Michotte, 1954; Piaget, 1976) descubrió el vector determinante de la toma de conciencia en la etapa infantil. Esa percepción y placer es la raíz de la conciencia que cerciora —y que se autocerciora— hasta el punto de autodesignarse «yo», un «yo» que aspira a algún género de diferencia y de idiosincrasia, cuando no también de perennidad.

Ser y sentirse causa, ser y sentirse autor constituye la experiencia raíz para la idea y la conciencia del yo. Es «yo» —«un yo», dicho con énfasis retórico— quien puede decir: soy autor de algo. No sólo «pienso, luego soy», sino «hice, luego he sido, he vivido y sigo vivo aún».

La atribución de autoría de un escrito constituye el prototipo de subjetividad: «yo» es el sujeto que habla y, aún más contundente, el que escribe acerca de sí mismo y se describe a sí mismo. El sujeto de la conciencia personal y también el de los filósofos de la subjetividad nace a imagen y semejanza del autor. Por eso, a «yo» es posible contemplarle y analizarle como subproducto de la autoría, en particular de la escritura.

* * *

La experiencia de ser autor se halla en el fundamento de la idea del yo. La experiencia que al autor le viene de la percepción de la obra producida, del libro como realidad objetiva, ahora externa a él, contribuye a la noción del yo. La conciencia de autoría —del yo autor— se refuerza cuando su trabajo ha tomado cuerpo en forma de libro, cuando está presente en librerías y bibliotecas: suyo, sí, pero también ajeno. Ese libro se resistiría incluso a su eventual voluntad de hacerlo desaparecer, de destruirlo y devolverlo a la nada, a la hoja en blanco.

Constituye, por eso, la firma de uno de los fenómenos más pertinaces de visibilización —y también de espejismo— del yo; alumbra un tipo propio de conciencia del «yo». Otros modos de causalidad también crean al «yo», pero el libro lo hace de un modo singular, aunque sólo sea porque el nombre del autor en la portada es tan visible como el título de la obra. En grado tan patente no sucede en ninguna otra clase de productos culturales: ni en pintura o escultura, ni en la composición musical.

El sintagma orteguiano «yo y mi circunstancia» tiene glosa obvia en la autoría: el libro es la circunstancia del yo de autor, mientras, a la recíproca, el autor es la circunstancia de la identidad del libro. El yo autor hace al texto, al «así lo veo», y el texto hace al yo. El texto con firma dice: «ecce homo»; y al propio tiempo crea a ese «homo», conforma al yo que lo ha escrito. El autor produce a la escritura; pero no menos ésta produce al autor, le forja, le confiere identidad, valor. La firma confiere aval al texto filosófico o de pensamiento, el cual, en justo trueque, otorga identidad real —y a veces perennidad— al autor, compenetrado con el texto e inmortal, en cuanto autor, gracias a él. Los libros justifican y hacen al autor; pero éste luego justifica a sus textos, a las páginas que escribe, a las sentencias que pronuncia.

Escribir y conocer

El filósofo dice: «pienso, por consiguiente...», porque atribuye máxima importancia a lo que él hace, a la actividad del pensamiento. El escritor, a su vez, dice: «escribo, luego existo», soy autor, está certificada mi existencia; o, sencillamente, *¡soy!* Escribir constituye una evidencia a favor no ya sólo de la autoría propia, sino del propio ser. Al gesto de escribir, hecho a conciencia de cumplir la alta misión de describir el mundo, le subyace la

suposición y presunción de un «escribo, luego soy». Además, se presume no un «yo soy» cualquiera, un «soy algo» sin otros atributos, sino un «soy autor, soy hacedor».

Durante el tiempo de su vida, el escritor se identifica del todo con la producción de su obra. Tan identificado se siente a veces con ella, que, si no escribe, él no es nadie, no es nada; se desvanece su identidad, su yo. Por eso mismo, cuando no hay nada más que escribir, cuando llega y si llega ese momento, por haberse agotado el potencial de ideación en el autor, o por creerlo éste así, porque todo se le antoja a él mismo palabrería vana, tampoco hay ya razón entonces para continuar viviendo.

«Basta de palabras. Un gesto. No escribiré más». Lo anotaba Cesare Pavese el 18 de agosto de 1950. Era la inquietante premonición final de su diario, última página de *El oficio de vivir*. Sólo nueve días después se quitaba la vida en su habitación de hotel en Turín.

El escritor es, por entero, su propio oficio. El «escribo, luego soy» equivale a «existo porque escribo», «soy mientras escribo»; y constituye no sólo justificación, sino fuente de significado, fundamento y sustancia de existencia. La conciencia del escritor recaba realidad objetiva del «escribo»: si no escribo, estoy muerto, estoy acabado.

* * *

En el acto de escribir todo sucede, en primer término, como en el caso del artista, del artesano o del obrero: «he hecho, luego soy». En los textos asertivos o declarativos, descriptivos del mundo, se añade otro elemento, una presunción suplementaria: «escribo, *luego* sé». Sin llegar a formularse de manera expresa, late en el fondo un postulado —más que un razonamiento— subyacente y tácito: «he escrito, luego soy sabedor».

Los juegos de palabras corresponden a una forma infantil de ingenio; pero gozan de prestigio entre algunos pensadores, que los traen al servicio de ideas suyas reputadas ingeniosas. En esta categoría resulta fácil el juego de letras y de palabras con que amantes del género pueden entretenerse en francés a cuenta de la escasa distancia que media entre el «je suis» (yo soy) y el «je sais» (yo sé). Para un freudiano o lacaniano[1] será tentador inter-

1. Diserta Lacan (1966 / 1972) sobre «la instancia de la letra en el psicoanálisis». Barthes (1980) juega con una sola letra en *S/Z*; y Derrida (1977)

pretar la simple alteración *u/a*, de «suis» a «sais» como resultado de un deslizamiento inconsciente. El principio de Descartes en francés reza «je pense, donc je suis», pienso, luego soy. Pero sobreentiende algo más y asume como cierto: «donc je sais», pienso, luego sé, soy sabedor, conocedor. Se traslada del ser al saber. El filósofo idealista, de Descartes a Fichte y Husserl, no sólo está seguro de que existe, sino también de que sabe, conoce. El pensamiento («yo pienso») pasa a constituir por sí mismo garantía de algún saber, aunque sea sólo el saber acerca de uno mismo. En el extremo, brilla ahí la paranoia del escritor pensador, no sólo en busca de reconocimiento, sino creyente a pie juntillas en que su pensamiento —¿por la circunstancia de ser suyo?, ¿por haber sido pensado por alguna mente, suya u otra?— coincide sin duda con la realidad y la verdad.

Dicha inferencia —«es lo que pienso»— no la realiza sólo el filósofo idealista. La practica asimismo, aunque de otra forma, el ensayista Montaigne. También éste enuncia una presunción de saber a partir de lo que él piensa y sostiene. En eso coinciden los dos «yo pienso» que están en el origen de sendas tradiciones de pensamiento: la ensayante de Montaigne y la metódica de Descartes. La vinculación del ensayo y de cierta filosofía con el yo del autor representa una de las claves del pensamiento moderno en la forma o formas en que lo alumbraron, y alumbraron al «yo», cada cual a su modo, Descartes y Montaigne.

Escribo, luego sé... Se fía cada cual de su autoconciencia y tiende a sobrestimar el conocimiento que se atribuye sobre la realidad. La evidencia —o la ilusión— subjetiva de conocimiento se ve fomentada, además, por el hecho de escribir, que contribuye a fortalecer aquella atribución. En los lectores, todavía con más fuerza, fomenta una presunción favorable y predispuesta a reconocer el saber del escritor. Se crea en torno a éste un halo místico y de autoridad. Igual que al militar se le presume el valor, al escritor se le supone el saber. Las palabras escritas en un libro se reputan verdaderas salvo expresa prueba en contra suya.

Goza, pues, el autor, a su favor, de una reputación de sabedor, de experto. No es mero juego de palabras asociar autor y autoridad. Se presume que el autor sabe, conoce. Si escribe, es porque

---

hace otro tanto entre «différ*e*nce» y «différ*a*nce». Baudrillard (1984) muta algo más, un prefijo: frente a las teorías marxianas en clave de «pro-ducción» ha emprendido un análisis en clave de «se-ducción».

está al tanto de lo que habla. Puesto que escribe, él sabrá lo que dice y el porqué: él sabrá, debe de saber de lo que escribe; y, si lo escribe, lo hace sin duda porque tiene autoridad para ello. El lector no ilustrado asume a ojos cerrados la fe del ventero del capítulo 32 de la primera parte de *Don Quijote*: las historias que están impresas con licencia, ¿cómo van a contener mentiras?

* * *

El autor, desde luego, lo tiene siempre claro y suele darlo a entender con contundencia: «escribo, luego soy, luego sé». O al menos, y esto ya sin duda alguna: «escribo *y* sé muy bien de qué estoy hablando». Igualmente, el lector suele asumirlo sin reservas y sin crítica: si él —el Autor— lo escribe, sabrá bien de qué habla, será buen sabedor, conocedor. Escrito está.

Anonimato y autoría

Las tradiciones orales, o predominantemente tales, en épica y en lírica, en mitos, en canciones y relatos populares, prescinden del autor, de su nombre y de su aval. No menos abstraen, desde luego, del recitador, del rapsoda, que es nada más su vocero o altavoz. Las palabras sólo recitadas, cantares, poemas o leyendas, valen lo que valen, lo que por sí valgan, sea quien fuere el autor. De hecho, los textos de la remota antigüedad, de enseñanza o de relato, no han necesitado del nombre para nada. Se transmitía, relataba y declamaba una tradición colectiva, popular o clerical, y no la palabra de este o aquel otro individuo.

El texto anónimo pone de relieve una característica propia de lo escrito. A diferencia de la palabra oral, cuyo contenido resulta inseparable de la persona que habla y del contexto de comunicación, la palabra escrita pide ser leída haciendo caso omiso de la persona, de la autoría y de la autoridad de quien escribió. Pide que se atienda, ante todo, al valor del propio texto, al de su contenido y su forma, a sus calidades internas, sin considerar, por consiguiente, la identidad y circunstancias del autor. Un enunciado anónimo, no firmado, sea en papel impreso o en una pintada callejera, vale lo que de suyo vale, en su ser propio, con autonomía respecto a aquel que lo escribiera. Es autonomía celebrada como llave maestra y clave de lectura por el análisis estructuralista, que reclama olvidarse del autor para hacerse cargo

del texto, solamente del texto, y así hacerle justicia a su contenido interno.

* * *

Otras culturas han sido menos celosas que la nuestra acerca de la identidad del autor. Antiguos conjuntos narrativos, epopeyas y relatos míticos, o extensas colecciones, como *Las mil y una noches*, han circulado durante siglos a través de las fronteras y las lenguas sin atribución de autor o con atribuciones dudosas y difusas. Más frecuente, en cambio, ha sido el nombre del autor, la atribución de autoría —falsa a menudo— y la correspondiente invocación de autoridad en antiguos textos doctrinales y de pensamiento: Moisés, David, Salomón, se han visto así atribuidos, sin fundamento, libros enteros de la Biblia judía.

La idea de autor auténtico —frente al anónimo y a la falsa atribución— sólo pudo abrirse paso con la palabra escrita. En la historia occidental la autoría individual se remonta a la Grecia clásica. Parece corresponder a Safo la primera autoría con identidad biográfica y nombre cierto en la historia de la cultura occidental. En la Edad Moderna, el libro impreso, con muy contadas excepciones, lleva siempre el nombre del autor. Sólo como medida cautelar frente a la censura se acepta hoy un libro anónimo en materia de ideas. Los tiempos modernos, desde los primeros presagios del Renacimiento, han sido también los tiempos del individuo, del nombre, de la nombradía y de la firma, habitual no menos en la novela y la poesía, pero verdaderamente indispensable en escritos que disertan sobre la naturaleza del mundo.

La firma no es del todo necesaria en textos literarios: al *Lazarillo* y al romancero castellano no les daña en nada ser anónimos. Ni lo es, de suyo, en los de ciencia, empresa colectiva que se plasma en un discurso avalado por la entera comunidad científica. El informe de ciencia desconoce el uso gramatical de la primera persona del singular: su lenguaje es —ha de ser— del todo impersonal. El nombre del autor es, en cambio, del todo indispensable en los textos de ensayo y de aquella filosofía que en afinidad con éste —y no tanto con la ciencia— procede como escritura de un sujeto enfático en resaltar «así lo veo yo».

En los discursos de «así lo veo», de exposición en tratado o en ensayo, no basta con dejarlo escrito —«escrito está», escrito queda— de manera impersonal. No es suficiente con que quede dicho. Ha de haber constancia de un garante responsable de lo

que allí se dice. Es necesaria la firma. Las escrituras del yo necesitan del nombre, de la autoría; son escrituras de autor, texto inseparable del yo escritor. Su valor, su credibilidad no se sustentan tan sólo en el contenido interno; en buena medida se alzan o decaen con la autoría de quien escribe y suscribe.

La firma de autor —rúbrica con nombre— es pretensión y reivindicación de existencia y de dignidad de causa. Lo es, primero, como seña y documento de identificación: «soy yo quien lo ha escrito, lo ha esculpido, pintado, lo ha hecho; atribuidme a mí, y no a algún otro». El autor contempla su libro como producto inseparable de sí; y reclama por ello un derecho —moral antes que material— de pertenencia, propiedad o, más exactamente, de causalidad por parte suya: reclama a la vez la identidad y la dignidad meritoria del yo artífice.

En textos que hablan del mundo real, no en los de ficción, la firma de autoría es señal y garantía no sólo de la identidad del autor, sino de que éste se identifica con lo escrito. La firma tiene por finalidad ratificar que el autor, aunque quizá incurra en errores, no está mintiendo; quizá él mismo se engaña, pero no trata de engañar. Al firmar el texto se hace responsable tal concreto individuo con tal nombre concreto: eso es lo que en efecto piensa y sostiene; lo escrito por el autor coincide con lo que piensa en su fuero íntimo.

* * *

El escritor no se halla involucrado y no se compromete por igual en toda clase de papeles; pone más de sí mismo, coloca mayor densidad de vida y compromiso propios en unos textos que en otros. En los de «así lo veo», sean ensayo o filosofía, asume un protagonismo, cuando menos tácito, del que carece quien escribe sobre ciencia o quien relata. Es autor —y precisa de la atribución de autoría e invocación de autoridad— en una medida innecesaria en cualquier otro género. Su escritura se presenta firmada y, además, necesita comparecer así, con credencial de firma, por exigencias del género y formato con arreglo al cual escribe.

* * *

Como sello de lo que dice, la escritura moderna declarativa o asertiva —no así la poética y la literaria— necesita de un nombre y una identidad, la del autor. A los discursos sobre el mundo, textos asertivos que enuncian «así es», «así son las cosas», no se

les puede dejar circular en completo anonimato, sin padrino o avalista. El aval proviene, desde luego, también de otras fuentes: de su plausibilidad interna, de otros valedores que se aducen en favor suyo. Pero no menos, y no en último lugar, proviene del nombre del autor, que añade la rúbrica y el amén de «así sea, así es». El propio escritor que se ampara en una argumentación y una tradición, en autoridades respetadas y compartidas también por el lector, se fundamenta en el propio yo, en su autoría, a la que atribuye autoridad.

No es de recibo y no es imaginable una escritura del yo que se presente anónima. Igual que los anónimos no se contestan, una escritura sapiencial o simplemente de opinión, una filosofía o un ensayo anónimo no cuenta, no es para tomar en cuenta.

Como —y puesto que— el «así es la vida» constituye un «así la veo», el libro que así dice ha de ser atribuido a alguien, a un emisor que constituye su fuente. Debe constar quién lo declara, quién habla: Montaigne, Descartes, Fichte, Nietzsche. La firma es la declaración de identidad del emisor. Colocar la rúbrica debajo del nombre propio —del propio nombre— pertenece a la estructura misma de un texto donde el escritor, por su propia cuenta y riesgo, diserta sobre el mundo.

La firma garantiza que alguien toma el texto a su cargo y se hace fiador de él en una responsabilidad moral, personal, ideológica, responsabilidad de autor que no se confunde con la del amanuense, copista, traductor, mecanógrafo, linotipista, impresor o editor. El director de un periódico puede advertir de que no se hace responsable de las opiniones allí vertidas. El novelista y el dramaturgo tampoco son responsables de lo que dicen sus personajes. El intelectual y el filósofo lo son; por eso, es preciso saber quién habla y firma, quién es el autor.

* * *

Se dice «eh, soy yo» como deíctico del autor, para señalar una autoría que pretende ser autoridad; y se trata de un «yo» que pasa a colocarse en primer plano. La visión del mundo, el «así lo veo» plasmado por escrito, reposa en una identidad. Justamente por ello, por su énfasis en el punto de vista subjetivo al verlo de ese modo, los textos que así dicen, en medida mayor que los de enseñanza o de ciencia, deben señalar la identidad del escritor que se hace responsable de lo dicho.

¿Quién es yo?

En el Antiguo Testamento el atributo de «yo» queda reservado a Dios. Cuando Moisés le pregunta por su nombre, Yahvé se define en pura autoindicación: «yo soy el que soy» (o, con matiz de futuro, «el que seré», según una lectura más exacta). Ninguna criatura humana puede osar decir «yo» o «yo soy».

En el Antiguo Régimen tampoco todo el mundo puede decir «yo». Hallarse en posición y posesión de un «yo» no se halla al alcance de cualquiera. Está facultado para decir «yo» aquel que manda: Yo, el rey; Yo, el supremo; Yo, el padre y patrón. No hay yo si no hay poder, potestad.

El yo generalizado y al alcance de cada ciudadano resulta de la extensión y democratización del poder regio; y «yo» sólo se deja generalizar cuando todo el mundo se considera rey, se juzga padre, patrón y dueño de sí mismo, cuando se presume que ya no hay reyes o amos.

De origen regio, aristocrático, la noción y conciencia del yo ha sido luego republicana, de dominio público. Hay ahora un yo a disposición de todos, de casi todos, de muchos. Eso al menos proclama la idea democrática: «ego, res publica». Pero el yo no puede desprenderse por completo de su origen: su majestad el «yo», un yo irremediablemente absolutista.

La crítica del absolutismo regio sólo se completa al extenderse en crítica de las imágenes que la noción misma de autoridad segrega: la de autor y la de «yo».

* * *

En lugar intermedio de la geografía del yo, en una región medianera entre el rey, soberano único, y el yo general, «res publica», republicano, está el yo de las elites, ahora no ya el de los nobles, sino el de los creadores: autores, artistas, poetas, escritores, ensayistas, intelectuales, filósofos. Estos últimos, como ningún otro, se asemejan al rey en su palabra. Dicen cómo es el mundo; y, si al decirlo se equivocan, con esa palabra misma lo recrean, lo reconstruyen: contribuyen a una construcción mental, filosófica, ideológica, de la realidad. A semejanza de la palabra ejecutiva («performativa») del rey —Yo— que nombra duque o virrey a un caballero, y a la manera de Adán en el paraíso, imponiendo prístinos y «naturales» nombres a las cosas, el escritor descriptor del mundo, al nombrar y definir la realidad,

contribuye a crearla. Más que ningún otro, el escritor coopera en la construcción social e ideológica de la realidad.

* * *

¿Quién es yo?, ¿quién habla?, ¿quién escribe?, ¿quién dice: «yo pienso» o «así es»? Son cuestiones tenaces subyacentes a un análisis de cualesquiera modos de pronunciar «así es», sean enseñanza, ensayo o filosofía. Al yo-autor que se pronuncia acerca del mundo es preciso interpelarle, acorralarle: y tú, ¿enseñas o investigas?, ¿reflexionas en voz alta o adoctrinas?, ¿hablas del mundo o tan sólo de ti mismo?

La pregunta, aún más de raíz, es esta otra: y tú, ¿quién eres para emitir juicio? ¿Qué autoridad te asiste para decir lo que dices? Una escritura del yo, cuando discrepa de otros discursos en circulación, no posee otra respuesta que la apelación de aire mesiánico al propio yo: «habéis oído que..., mas yo os digo...».

«La verdad es la verdad, la diga Agamenón o su porquero» le hace decir certeramente Antonio Machado a su apócrifo Juan de Mairena. Del todo cierto y certero, pues expresa una tautología: la verdad es la verdad. Pero, aunque no fuera tautología, la sentencia permanecería irrebatible y no ociosa en el sentido siguiente: una afirmación ha de hacerse plausible y verdadera por sí misma, ha de ganarse a pulso la plausibilidad y la verosimilitud, sea quien sea el que la haya formulado, Juan de Mairena, Antonio Machado, o Poncio Pilato, el cual, a ese respecto, y no menos, parece haber sido escéptico e irónico al preguntar «y ¿qué es la verdad?».

Una frase sólo ha de valer por lo que dice y contiene por sí misma, sin pizca de valor añadido por la identidad de quien la diga.

Ego tipológico

Existe una construcción textual y libresca del yo. En virtud de ella las reglas de la escritura pasan a ser reglas del ego, de la identidad del escritor. A éste la escritura le impone su propio código, que se hace valer por mucho tiempo, a veces por más tiempo del que él mismo hubiera deseado. Escribir, mucho más que hablar, resulta definitorio y comprometedor. Las palabras de viva voz vuelan, pero las escritas permanecen y dan fe. Nada hay tan vinculante como la escritura, y no sólo la notarial para el registro de la propiedad.

El gobernador Poncio se resistió a los judíos que lo solicitaban; se negó a cambiar el rótulo dispuesto sobre la cabecera de la cruz de un reo luego divinizado. «Escribí lo que escribí», parece haber respondido escuetamente. Lo escrito, escrito está. La jurisprudencia del escurridizo y cínico Pilatos sostiene que el pasado no puede ser abolido y que la escritura da testimonio de esa imposibilidad. Una vez escrito algo, resulta imposible ya borrarlo. Ahí está viendo pasar el tiempo, como las inscripciones en la Puerta de Alcalá o en el recinto del oráculo de Delfos.

* * *

Escribir deja intensas huellas no ya sólo mentales, de memoria, sino también materiales en letra y en papel; deja surcos, rastros, consecuencias: de identidad, constancia, coherencia. La materia signada por el escribiente es dura, resistente a la variación, al cambio. Ninguna otra materia resulta tan difícil de modificar.

La identidad del escritor, en cuanto tal, tampoco es ya borrable; no puede ser abolida. El «escrito está» vale asimismo para él; vale por un «he sido lo que he sido», por un «soy lo que soy»; y a veces por un «sigo siendo aquel que fui».

La fugacidad de la palabra oral no sirve para generar identidad permanente, no imprime carácter. Por el contrario, la palabra escrita —y aún más la tipografiada—, contribuye a la estabilización del autor y, por derivación, a la identidad y fijeza del yo. La imprenta somete a la palabra y al autor a reglas no sólo severas, sino duraderas, que continúan imponiendo su ley férrea todavía después de que el escritor haya cambiado o haya desaparecido. Deja a la palabra atada y bien atada, con dureza y permanencia de una roca. Con eso, el propio yo que firma la obra adquiere firmeza y a la vez fijeza, cualidades que, por otra parte, predestinan a la fosilización. La escritura coopera tanto a la identidad como a la esclerosis del que escribe.

* * *

Tanto más permanente es la escritura cuanto más diseminado se encuentre su soporte. El papel impreso, multiplicado en miles de ejemplares, da soporte a una escritura menos perecedera que la del pergamino o la del mármol. Es más fácil deshacer las palabras de una lápida que las de un texto tipografiado, difundido, ahora ya ubicuo, en eso más resistente que la piedra,

más que lapidario, aunque se halle impreso en precario papel: texto esculpido y que, a su vez, esculpe la identidad de quien lo ha escrito y lo firma.

En la historia de la escritura el impacto de la invención tipográfica resulta sólo comparable al de la introducción del alfabeto. La imprenta ha modificado de manera muy honda la experiencia, la autoimagen y la identidad del escritor que ve editado su libro.

La tipografía fija caracteres; realiza en alto grado lo que siempre hizo la escritura: caracteriza, esculpe, configura al autor, le confiere carácter. Con más fuerza que ninguna otra experiencia creadora, la de ver consagrada y multiplicada su obra por la imprenta ha contribuido a tallar y fortalecer el sentimiento, la conciencia, la noción misma de «yo» como instancia agente, un yo bien construido, afirmado, caracterizado, amurallado.

El libro impreso imprime carácter no sólo al autor, sino a la idea misma de identidad, de «yo». El escritor crea al libro; pero en otro sentido, en dirección complementaria, el libro crea al autor, al personaje, al yo; y lo crea a su imagen y semejanza, al modo libresco. El yo se modela, constituye y se concibe en formato de libro. Y desde Gutenberg eso sucede a manera de una entidad tipografiada. El libro crea al autor tipográficamente.

* * *

Tipografía, tipologías, logotipos, psicotipos, caracteres, carácter: son comunes o afines los vocablos de las artes gráficas y los de una psicología diferencial que tipifica rasgos personales. En el arte de la linotipia se manejan palabras que ha heredado el psicólogo: tipos, caracteres. La personalidad es «persona» (en latín), «prósopon» (en griego), o sea, personaje, máscara, «character» (en inglés) en la escena teatral. Lo escrito y ya impreso le caracteriza al autor; le hace todo un carácter; le moldea tipográficamente y hasta tipo-lógica-mente; configura su «logos»: su pensamiento y su palabra.

Imagina McLuhan (1993) que la tipografía troqueló un «homo typographicus», ubicuo en Occidente. En notoria exageración lo fantasea hasta extremos pintorescos, como el de imaginar que la ropa de uniforme en los modernos ejércitos ha sido consecuencia de la imprenta. Seguramente el alcance de la invención de la imprenta no puede ser magnificado hasta ese punto, aunque tampoco subestimado. No todo evento en la Edad Moderna pertene-

ce —o, mucho menos, pertenece por igual— a una «galaxia Gutenberg»; pero más de un rasgo del pensamiento occidental moderno es ciertamente deudor de la imprenta. El libro tipografiado ha afectado, sin duda, al pensamiento, mientras no, o apenas, a la ropa militar. Por eso, desde luego, hay marchamo de tipografía en el pensamiento y la conciencia occidentales. La tipografía ha creado —o ayudado a crear, dicho sea con cautela— un «homo» y un «ego typographicus» ampliamente difundido junto con el humanismo y el individualismo renacentistas. Su producto más acabado, perfecto, es el hombre racionalista, el de Descartes y, más tarde, el de Hegel.

Razón tipográfica

La permanencia de la palabra impresa alimenta un sentido de persistencia del yo y, no menos, a la vez, de perennidad de la doctrina vertida en caracteres tipográficos. La imprenta, que ha sido instrumento del saber y de la racionalidad, también ha funcionado como máquina de fijar y consolidar el pensamiento: de adoctrinar, en consecuencia. Lo cual afecta al canon mismo de la razón y del saber: por mediación del libro impreso el discurso se inclina a fijar doctrina para siempre, sabiduría perenne. Las manifestaciones de esa fijación se extienden en una ancha gama, cuyo extremo autoritario es la inmutabilidad de los dogmas religiosos y cuya zona templada queda representada por la idea de una «filosofía perenne» (Aldous Huxley, 1977), común a todas las tradiciones de sabiduría, y susceptible de inventario porque estas tradiciones constan en textos escritos.

La imprenta rige dos trazos básicos de la conciencia occidental: primero, y desde luego, la configuración del «yo»; pero después, aún más importante, el modelo de razón. Correlacionan entre sí: al yo tipológico le corresponde una razón gramato-gráfica; mejor dicho, grama-tipo-gráfica y grama-tipo-lógica.

Psicológicamente, la reproducción tipográfica genera el carácter. Crea hombres y mujeres de carácter, de una pieza: «todo un carácter». Todo sucede como si la impronta permanente de los caracteres de la linotipia condujera a fijar psicotipos en un perfil afín al carácter neurótico analizado —o psicoanalizado— por Wilhelm Reich (1976): carácter como escudo defensivo del psiquismo o, aún más, armadura protectora, pero rígida e inmovilizante, que deja sin liber-

tad de movimiento y que a la postre no permite ni disfrutar ni vivir. Más importante todavía es, sin embargo, que la tipografía contribuye a generar un tipo de «logos».

* * *

«Logos» es, a la vez, pensamiento —o razón— y palabra, sea ésta escrita u oral. En una cultura sólo oral, la palabra es del todo fugitiva: huye con el tiempo, pasa con el instante de ser pronunciada. Esa fugacidad no es ajena al sentido de «logos», razón, en una civilización predominantemente oral. Al pensamiento escrito y tipografiado le corresponde otro perfil de racionalidad: constante, duradero.

Desde Gutenberg se escribe, se razona, se argumenta con caracteres tipográficos. El libro impreso ha venido así a afectar a algo más que a la conciencia individual del «yo»; ha alcanzado asimismo a la noción y al ejercicio de «logos»; ha modelado cierta idea de «razón», una idea tipográfica. En la racionalidad moderna, racionalista e ilustrada, hay líneas y componentes claramente derivados de la cultura del libro impreso. Es una racionalidad troquelada por —y con— caracteres de imprenta y que por ello, a semejanza del libro, parece adquirir constancia, fijeza y subsistencia por encima del paso del tiempo.

El libro ha consagrado no sólo a «yo», sino a «logos»: a la palabra, a la razón. Los ha consagrado con la fijeza intemporal de los caracteres de la linotipia. Como efecto suyo, la razón moderna se corresponde no ya sólo con la escritura en general, sino, de forma bien concreta, con el libro impreso; y no es imaginable en una cultura oral o apenas escriturada, como todavía fue la griega.

Ha habido, en efecto, una era de Gutenberg, de la tipografía; y apenas estamos todavía saliendo de ella con la producción audiovisual y la informática. ¿La ha habido como para hablar de una «galaxia Gutenberg», según McLuhan pretende? En la historia del pensamiento, e incluso en la mucho más breve historia de la escritura, la era de la tipografía representa una breve fracción, aunque sea la nuestra todavía. No es, sin embargo, una galaxia con dimensiones de años luz. Es poco más que un abrir y cerrar de ojos en la evolución de este mono gramático: del «homo», primero, «sapiens» y «loquens», hablante, y luego, más tarde, escribiente y escriba. Contraposición más relevante que entre imprenta y simple escritura es la que existe entre los dis-

tintos regímenes del pensamiento en una cultura oral y en una cultura escrita.

Aunque relativamente breve, por comparación con los siglos de civilizaciones con escritura, la era de la tipografía es, de todos modos, la fracción de tiempo en que transcurre el pensamiento moderno. Además, con los filósofos y escritores de la antigüedad, que no conocieron la imprenta, nos relacionamos gracias a sus obras hoy impresas. Todavía ahora, en una era que, por la irrupción de la cultura audiovisual y de la informática, no es ya predominantemente tipográfica, el pensamiento se nutre, sobre todo, de sustancia tipográfica; lleva consigo, en consecuencia, la fijeza de los caracteres de la imprenta.

La racionalidad occidental moderna se ha desarrollado no sólo por escrito, sino gracias a la imprenta; ha tenido poco de pensamiento oral. Según lo ha visto con acierto Walter Ong (1982 / 1987), y en contra de la interpretación de Derrida (1967 / 1971), la filosofía y el pensamiento occidentales han sido, incluso antes de la imprenta, eminentemente escritos, gramatológicos, y luego, desde Gutenberg, tipo-gramato-lógicos. La razón occidental ha sido, sobre todo, una razón gramática, seguramente no gramatológica conforme al arquetipo de Derrida, al estilo de su gramatología, pero sí una racionalidad gramatical. La filosofía moderna es, toda ella, escriturada, tipografiada, y hasta gramatocéntrica.

El «amén» de la imprenta

En una cultura con predominio de lo oral, la única memoria es la alojada en el cerebro. En una cultura con predominio de lo escrito, la principal memoria pasa a residir en la propia escritura. Se escribe para mejor constancia de los hechos y de las ideas, para cubrir eventuales lagunas de la memoria cerebral; se escribe, por tanto, contra el olvido, en prevención de amnesia personal y, sobre todo, cultural. Si falla la memoria en las personas, siempre queda el recurso a los archivos, a la hemeroteca o biblioteca: allí reside la crónica de los hechos y el registro de los dichos.

Escribir es archivar de modo más fiable y fijo que en las neuronas o la conciencia, que son cambiantes, mudadizas. Cualquier alteración es disfuncional para la memoria, aunque no lo sea para el pensamiento, que, justo al contrario, puede proponerse

como lema tratar de ver las cosas de otro modo, alterar la percepción primera. La escritura, por su parte, otorga fijeza y lo hace con variados efectos, algunos deseables, otros tal vez indeseados. El pensamiento escriturado, tan útil como archivo externo de memoria, es propenso, por otra parte, a quedar atrapado y clausurado en doctrina: pensamiento prisionero, bloqueado en una grafía permanente. La mentalidad de inclinación oral se rebela contra esa persistencia y lo expresa en frases consagradas: «la letra, la escritura mata; el espíritu, la voz, vivifica». En sentencias de ese corte anida la añoranza de una sociedad no letrada, una añoranza visible todavía en la obra de Platón.

* * *

El discurso oral puede corregirse nada más ser emitido; puede, además, caer en olvido en breve tiempo y, gracias a eso, dejar espacio a otros discursos, otros cursos de ideas. El pensamiento es capaz de divergir de sí, de discurrir al margen o en contra de sí mismo: pensamiento de ahora contra el de ayer o el de un momento antes. Por el contrario, lo escrito, una vez que ha salido de las manos del escritor y de la tipografía, adquiere vida propia e independiente del emisor. Éste pierde derechos de retracto sobre lo ya dicho: ahí está, ahí quedó y ahí persiste escrito, y desde el papel contempla el transcurrir del tiempo, desafiando no sólo al tiempo, sino también a quien lo escribió. Es la elemental evidencia obsesivamente repetida por los Macbeth tras el crimen: lo hecho, hecho está, no puede ser deshecho.

El escritor no puede dar por no dicho aquello que de hecho escribió. Si escrito fue, escrito permanece. Lo escrito perdura en marcas residentes en un soporte material, desde Gutenberg en páginas tipografiadas, multiplicadas. Lo escrito está irrefutablemente escrito, difícil de cancelar, y no por hallarse grabado en materia dura, en bronce o piedra, sino aún más arduo de borrar: reproducido en muchos ejemplares. Puede destruirse, borrarse, alterarse el ejemplar único; cabe destruir incluso la inscripción lapidaria. Pero, ¿quién va a borrar lo impreso y difundido en multitud de copias, disponible ahora en numerosos y dispersos lugares? No hay quien remueva esa escritura, lo inscrito en esa roca; no hay quien haga desaparecer, uno a uno, los miles de ejemplares de una tirada de imprenta. El texto impreso enuncia un «así es el mundo» resistente a la extinción, no grabado en piedra, pero más difícil de borrar que una inscripción en mármol.

De los productos culturales, el libro impreso, encuadernado, es «obra cerrada» como ninguna otra. A un cuadro es posible que el pintor todavía le añada una última pincelada. Una composición musical se halla abierta a la ejecución por parte del intérprete. A un libro impreso no hay forma ya de corregirlo salvo en una nueva edición. El posible carácter ensayante y abierto de cualquier aserto con formato de «así es la vida» queda enmascarado en cuanto se lo encierra en la armazón del libro. El autor, al terminar el libro y entregarlo a imprenta, hasta cierto punto lo da por clausurado y, sobre todo, da pie a que el lector también lo tome así.

* * *

Lo escrito, escrito está. Precisamente para eso se escribe: para dejarlo fijo y que no se desvirtúe, que conste y permanezca. Textual e ideológicamente, la tipografía contribuye a generar una escritura de doctrina, dogma y ortodoxia, aún más, de canon. De hecho, la Iglesia católica fijó el canon de los libros integrantes de las Escrituras y la versión latina Vulgata de los mismos en el Concilio de Trento, a mediados del siglo XVI, cuando ya abundaban los libros tipografiados. Ha habido fijaciones de canon y texto antes de la existencia de la imprenta: de manera informal, por su uso generalizado, en la propia Vulgata como versión comúnmente aceptada desde el siglo V; del Corán, de manera formal y por decreto, por el califa Utman, a los 30 años de la muerte de Mahoma. El caso del texto coránico, sin embargo, muestra precisamente las limitaciones de cualquier canon antes de la imprenta. Utman ordenó destruir —ya sin éxito— todos los ejemplares existentes del Corán, hizo escribir un texto «auténtico» y retuvo luego, bajo control califal, media docena de ejemplares autorizados del mismo. Ahora bien, con la multiplicación de los ejemplares por la imprenta sólo ésta permite decretar canónica a tal o cual versión de la escritura sagrada.

El legado doctrinal puede acaso ser objeto de negociación, transacción, incluso discusión en el decurso de una exposición oral, de la enseñanza cara a cara. Pero, fuera de ese escenario, y plasmado en la materia de los libros, deviene irremediablemente legado inmodificable. La tecnología de la imprenta fomenta la idea de obra hecha, de pensamiento concluido, fijo, en bloque, doctrina encuadernada y lista para trasmitir, acatar y consumir; coopera así de forma poderosa al dogma y la ortodoxia. Ganan

con ello autoridad los textos sagrados de toda clase, ahora de dominio público, y no residentes en las solas manos de un califa o un sumo sacerdote, en lugar inaccesible.

La escritura y más aún la imprenta definen de forma tajante un antes y un después en el proceso de producción del discurso, que con ellas pasa a ser producto duradero sin fecha aparente de caducidad. Lo hacen, sin embargo, a un alto costo; otorgan perennidad a costa de flexibilidad. Lo impreso se resiste a cualquier mudanza; inmoviliza la palabra, el pensamiento: lo solidifica en doctrina fija. Con o sin voluntad de quien ha escrito, la autoría se ve aureolada de un halo de autoridad. Y a veces, con frecuencia, los administradores de la cultura —y no sólo los de la religión— lo ratifican al hacer oficiales ciertos libros seleccionados y así sentar doctrina.

* * *

La imperecedera permanencia del texto, junto con la del autor, su duradera autoridad, tiene una elevada contrapartida. La permanencia así alcanzada es patéticamente rígida y con «rigor mortis»: se obtiene a costa de la cambiante vida. El libro preserva al pensamiento, lo pone a resguardo, lo salva para generaciones futuras, mas al precio de cerrarlo, encerrarlo y enterrarlo. La inmortalidad que la imprenta asegura es la de un cuerpo ideológico embalsamado o en hibernación. No es extraño que los amantes de la palabra viva la encuentren muerta en el libro tipografiado y vean las bibliotecas como necrópolis, donde yacen yertos, alineados en nichos, los volúmenes impresos. Allí, cierto, descansan en paz los libros. No es, sin embargo, una paz de cementerio. A semejanza del arpa de Bécquer («del salón en un ángulo oscuro...»), los libros residentes en los rincones de la biblioteca se hallan a la espera de la voz que les diga «¡levántate y anda!»: que una mano los rescate, aprehenda y vivifique, unos ojos los lean y los devuelvan a la vida en la lectura.

La actividad de escribir

Una misma palabra, «escritura», sirve para designar dos referentes distintos: uno, la actividad de escribir; dos, el resultado de tal actividad en un texto. Con esa doble acepción, en cuanto proceso y en cuanto producto, se corresponden sendas maneras

de escribir, de autoría, de ser autor y de proponerse serlo, así como sendas maneras de leer, de lectura y de ser lector.

La escritura como producto fomenta, hasta extremos de magia, la prestancia de la autoridad. En uno de los más sabrosos relatos —«Lección de escritura»— de *Tristes trópicos,* Lévi-Strauss (1970, pp. 291-301) ha descrito los efectos prodigiosos de sometimiento que entre los nambiquara, pueblo sin escritura, produce que el jefe de la aldea, en mimetismo de los europeos, se ponga a trazar garabatos como quien escribe. El comentario de Lévi-Strauss resulta demoledor para cualquier entusiasmo por la cultura escrita: desde los más antiguos imperios, la escritura ha servido para facilitar la esclavitud y ha fomentado antes la explotación de los hombres que no su ilustración.

En el orden ideológico, no ya el de los imperios, la eficacia de la escritura continúa siendo la del dominio. La escritura aúpa al autor a una cátedra o tribuna desde donde imparte doctrina y que se ampara en el libro producto, en la plausibilidad inherente a la letra impresa, en el respeto reverencial (¡está escrito!) que las letras inducen en el analfabeto cultural y en el dócil catecúmeno, el cual precisamente asume que lo escrito está avalado por doctores de la Iglesia o de la biblioteca.

Distinta es la escritura como actividad. Mientras se escribe, no ha tenido lugar aún la rúbrica consagratoria del «escrito está», ni vale apelar al «doctores tiene la iglesia». No hay libro todavía, ni tampoco doctores; sólo hay actividad mental, textual.

* * *

Una es la relación del autor con la obra producida, impresa; otra, su relación con la actividad de escribir. Realmente el quid de la cualidad de autor no reside en haber escrito y, por consiguiente, en ser dueño de un texto con derechos de autoría; reside, más bien, en hallarse en trance de escribir y en continuar escribiendo. Igualmente la cualidad de filósofo no consiste en haber pensado y formulado una vez el producto de los propios pensamientos. Reside más bien en hallarse en curso de pensar.

Se echa de menos en castellano la frecuencia del uso que el inglés hace del presente continuo: el tiempo de estar realizando una actividad, el de la acción en marcha. Es el tiempo pertinente para cualquier pensamiento y texto exploratorio, indagador: más que «así lo veo» o «así lo pienso», el «así lo estoy viendo», «así lo voy pensando», «así lo voy escribiendo».

Frente al pretérito perfecto —«escribí»— y a la escritura pretérita —«lo escrito, escrito está»—, frente asimismo a un presente instantáneo —«lo veo, lo pienso»— ratificado por el libro impreso y al que se hace valer sin fecha de caducidad, de modo intemporal, el antídoto más apropiado viene del uso moderador de un presente continuo: «lo estoy pensando y escribiendo». Al maestro pensador que desde el escaparate de la librería o desde la biblioteca dice: «ésta es mi obra», hay que contraponer el que en su mesa de trabajo dice: «aquí estoy escribiendo, conforme lo voy pensando, analizando». No ya «escribo, luego sé» o «porque sé», sino «escribo para saber». Lo dijo Disraeli: «cuando quiero saber acerca de algo, escribo un libro». El escritorio como mesa de herramientas, laboratorio de conocimiento.

* * *

Nos han sido legados y hasta nosotros llegan libros cuya presentación impresa en volumen sólido, compacto, invita a leer como hechos de una pieza, de una vez, en un demiúrgico «hágase la luz», «hágase el libro». En cuanto producto estático, yaciente sobre la mesa de lectura, el texto impreso aparece intemporal, sin historia ni génesis, pura estructura sincrónica sustraída a la duración, al tiempo y al proceso. En el libro publicado, el trabajo de concebir y de escribir ha perdido todo rastro de visibilidad. La tipografía desdibuja los vestigios del proceso de pensamiento y de escritura; y lo hace con verdadera habilidad, con la de un perfecto delincuente que borra cualquier huella de su acto.

La escritura, sin embargo, además de producto y antes de ello, es proceso, actividad. Esta escritura-actividad existe y se acredita precisamente en el proceso, en su ejercicio: en el escribir indagador y continuado, en las pruebas por ensayo y error, en las tentativas reiteradas, en el laborioso trabajo del pensamiento, del concepto, de la razón, en la elaboración de conceptos que se dejan apresar y enunciar en palabras.

Al escritor indagador le interesa la escritura en cuanto actividad, antes que en cuanto producto. Es capaz, además, de disociar el acto de escribir y el producto resultante, al menos en esto: escribir no entraña publicar, no obliga a hacer público lo escrito, a entregarlo sin demora al editor.

En coherencia con su modo de pensar, el escritor crítico, ensayante, el que trabaja mediante ensayo y puesta a prueba, puede llegar a desistir de hacer imprimir lo escrito, renunciar a su

entrega al público. Puede quedarse en escribir sin publicar: no difundir como obra hecha y acabada una escritura siempre en trance de hacerse, de volverse a hacer. Es la opción del silencio o de la moratoria editorial. No menos legítimo, empero, es llevar lo escrito a imprenta. El designio de escribir —y escriturar— la vida, aun a conciencia de la desmesura de la tarea, a sabiendas también de que lo ya escrito permanece rectificable siempre, puede conducir a esta otra opción, la de dar el texto a imprenta en testimonio de que se ha intentado, dejar así constancia de ello y poner a prueba el conocimiento de la realidad, tal como uno la contempla y la analiza.

De esa cualidad de la escritura como empresa tentativa ha de ser sabedor y hacerse cargo el lector. No es posible leer a Montaigne, a Pascal, a Nietzsche, a Wittgenstein, ni tampoco a Descartes o a Kant, como quien lee el catecismo. La lectura ha de hacerse a conciencia de que una laboriosa actividad tanteadora de escribir acompañó, como bajo continuo subyacente, a la gestación del libro ahora fijo, inmutable, ante sus ojos. El buen lector, el de lectura viva, remonta el curso de la producción viva del texto escrito y atiende al modo en que ésta se produjo.

* * *

He ahí, en apariencia, todo a la vez en el libro: todo presente, del primer capítulo al último, y todo en caracteres impresos homogéneos, idénticos, con el mismo papel, la misma tinta, de principio a fin, sin otro relieve que las mayúsculas o algunas negrillas y cursivas. Una presentación así invita a la pereza en la lectura, a dejarse conducir y deslizarse por los renglones uniformes, bajo la seducción de la magia y autoridad de la palabra impresa. Puesto que al lector le llega el libro en hechura de producto concluido, cual nacido de un acto creador, de un relámpago de inteligencia luminosa, sin nada de actividad o trabajo previo, todo conspira y está listo para hacerle pasivo, adoctrinado, dócil. Es el lector que conviene a los libros doctrinales, las biblias, los catecismos, también a los maestros-amos pensadores.

Los textos, sin embargo, no comienzan a existir de modo súbito en un instante sin duración, ni son tampoco resultado de un gesto momentáneo; su producción tiene lugar en un intervalo más o menos largo de tiempo. Escribir y describir el mundo con exactitud y acierto, y no ya el mundo entero, una simple y pequeña parcela de «lo que hay», capturarla en un «así es», lleva su

tiempo. Las filosofías y los libros han sido gestados día tras día, en un proceso de elaboración seguramente laborioso, no liso y llano, jalonado de altibajos y no sólo interrupciones. Algunos, además, que hoy se presentan en un bloque, un volumen —el corpus bíblico o el de *Las mil y una noches*—, han sido obra de numerosas manos o voces en distintas épocas. Incluso en la escritura de un libro de autor único han transcurrido a veces muchos años desde el comienzo hasta su fin; y, aun transcurriendo poco tiempo, ha habido alteraciones y acaso fracturas entre las distintas sesiones de trabajo. Compactados o ultimados a veces por discípulos o por editores, los libros llegan al lector mejor o peor trabados ideológicamente, pero físicamente bien encuadernados como en un envase que garantiza la denominación de origen: el nombre e identidad del autor. Sin embargo, el análisis textual, junto con el conocimiento de las circunstancias de su gestación, permite detectar en ellos los vestigios del tiempo, de los días y las incidencias en el trabajo de escribir y la edición de lo escrito.

Taller de escritura

Las relaciones entre el texto publicado, que es el producto, y la acción y proceso privados de producirlo —de pensar y de escribir—, rara vez son lineales. No hay correspondencia biunívoca entre las unidades de producto —los textos— y las de proceso: la actividad mental, los actos, las sesiones de escribir. Los capítulos y páginas de un libro no siempre han sido escritos en el orden en el que luego se publican. El prólogo suele ser lo último que el escritor redacta, cuando tiene a la vista, ya escrito, el conjunto del libro.

El producto impreso en que consiste el libro pone punto final al proceso de escritura: le coloca el amén, el «así sea» o «así es». El troquelado de la tipografía consuma y echa el cierre, aunque sólo sea provisional —de momento, por esta vez, esta edición— a la acción, todavía privada, no pública, de escribir.

Escribir y publicar, en todo caso, representan operaciones y hasta vocaciones diferentes, aunque se confundan casi siempre, puesto que con muy legítimo derecho los escritores hacen todo lo posible por publicar su trabajo. No siempre, empero, resulta tan legítimo. A veces, más que autores o escritores, algunos de

ellos más bien parecen editores: publicadores y publicitarios de sí mismos. Se permiten juzgar, sin contrastarlo, que merece publicación todo cuanto ellos mismos han escrito.

Una ciencia de la escritura —una gramatología, por decirlo con la voz de Derrida (1967 / 1971), no con su designio y sus ideas—, no puede contentarse con el análisis de la obra producida: del libro o del conjunto de los libros residentes en la biblioteca. Ha de escudriñar en el proceso de escribir, en el taller de escritura. Era de esperar que posteriores propuestas de esa ciencia, por parte de Derrida (1989), pidieran «des-construir» los textos, los discursos, las ideologías.

Es preciso ver el escritorio como taller, no de simples copistas al modo del «scriptorium» monacal, sino como obrador de creación, a veces taller experimental: donde se ensayan —se ponen a prueba— pensamientos o también formas de expresión.

Obrador o Taller de Literatura Potencial, «Ouvroir de Littérature Potentielle», en acrónimo «Oulipo»: así bautizaron Perec y Queneau al taller o grupo por ellos creado. El filósofo ensayante se embarca en un proyecto experimental de igual naturaleza: verdadero taller no de literatura, mas sí de pensamiento potencial a la manera del Oulipo.

* * *

La escritura como producto se extiende en el espacio, el de unas limitadas páginas de revista o de libro. Como gesto, como proceso de escribir, existe en el tiempo, se extiende a lo largo de una duración de meses, de años, de la vida entera acaso, para intentar dar culminación a su designio, para tratar de hacer entrar en la propia filosofía, si no todas las cosas —tarea imposible según Hamlet o Shakespeare—, sí las más sobresalientes de las que hay, visibles o no tan a la vista, en el cielo y en la tierra, de hacerlas entrar mejor, con rigor y fidelidad mayores, de no dejar fuera nada o casi nada. El simple inventario, en escritura primera, de «lo que hay» requiere y consume mucho tiempo; requiere, en rigor, no ya la vida entera, sino más de una vida, ciertamente.

Algunos poetas han poetizado o afirmado en prosa que cada poema constituye fragmento de un inabarcable Poema ilimitado. Vale lo mismo para las prosas descriptivas del mundo. Cada ensayo, cada texto de ciencia, de filosofía, igualmente, forma parte, como fragmento y eslabón, de una inabarcable Escritura —así también con mayúscula, aunque humana, no divina—

para tratar de comprender el mundo y de comprenderse a ellos mismos.

* * *

La actividad de escribir sin poner punto final se prolonga, primero, por el lado de la amplitud, de la extensión, en la búsqueda de la compleción de la escritura, en su expansión hasta cubrir la realidad entera del mundo o, mejor y en rigor, de la fracción de universo bajo mira, y conseguir acoplarse a ella: habérselas con ella, medirse con ella. El escritor del «así es la vida» se esfuerza en emular a Leibniz, en cuya cabeza, como en la de Shakespeare, también tuvo cabida casi todo, y que declaró en francés no desestimar apenas nada: «Je ne méprise presque rien». Trata de aprehenderlo todo, todo cuanto hay y pueda haber con relevancia; y no desdeña nada o casi nada, sólo lo —a fin de cuentas— desdeñable.

En faena de descripción del mundo, una escritura primera, ingenua y espontánea, no tiene garantizado el acierto que el postulado surrealista le augura a la escritura automática. Antes, al contrario, el texto escrito, incluso el más elaborado, suele necesitar de tentativas correctoras una y otra vez. Tanto las necesita que para algunos autores el escribir y el volver a hacerlo, el libro escrito y sus reediciones pueden quedar inacabados, porque son propiamente inacabables.

El autor que imparte doctrina puede detenerse, dar su tarea por cumplida, una vez concluido el catecismo o el tratado. El filósofo, el ensayante, el indagador, en cambio, no; no llega nunca a obra definitivamente concluida. Es escritor errante en todos sus pasos, también por errabundo de un tema a otro («mente errabunda», a decir de Asimov, 1983), por poner a prueba, por examinar esto y aquello, dándole cien vueltas, por escribir —y vuelta a hacerlo siempre— mediante ensayo y error; y errante también a veces por cometer errores, yerros.

* * *

Contra lo que enseñaba Protágoras, no es el hombre —no sus palabras, sus representaciones— la medida de todas las cosas. Más bien, al contrario, es la realidad, son las cosas la medida última de la palabra y del conocimiento humano. El proceso del conocimiento consiste en un ajuste progresivo de las palabras a las cosas. La ciencia, dijo Condillac, consiste en un lenguaje bien

hecho. La escritura filosófica, en búsqueda de un conocimiento a la medida exacta de las cosas, trata de disertar en un lenguaje bien hecho que adelgace la brecha entre ellas y las palabras. El filósofo se propone escriturar no el universo mundo en todos sus detalles, en completo inventario, pero sí lo esencial en el dominio que analiza —no necesariamente el «ser»—, hasta redondear un «así es» que en ese dominio resulte universal y no aldeano, no parcial. Se esfuerza por abarcar, pero no menos por condensar y reducir a lo esencial ideas y palabras. Escritura filosófica es la que acomete semejante empresa, la hazaña de intentar aprehender la vida y el mundo en un tejido de enunciados de «así es» que aspiran a la condición de texto verdadero: aspiración perfeccionista, por cierto, utópica o, más bien, quimérica. La tarea que se ha fijado —la de llegar a ser «verdad»— es demasiado intensa, más que extensa.

A una descripción así, exacta, concisa, condensada, que, sin embargo, asume el ambicioso reto de describir el mundo, se refiere seguramente esa palabra tan invocada en la historia, no sólo por las ortodoxias, y que responde a una idea directriz, de utopía: la idea de «verdad». El ensayo es búsqueda y tentativa de una escritura «verdadera». Lo es a sabiendas de que la «verdad» reside no en un texto definitivo y último —¡proyecto quimérico!—, sino en la serie de aproximaciones en asíntota para conseguirlo: en hacer de ese proceso un instrumento de conocimiento.

* * *

«Ars longa, vita brevis»: también el arte de escribir es más largo que una existencia mortal. La escritura del mundo, de la vida, demanda duración mayor que la de una vida humana; y no ya sólo porque no sabe uno si terminará el artículo o capítulo que ahora está escribiendo o su posible nueva redacción mañana —hasta ese extremo la incertidumbre llega—, sino porque sabe que no culminará la descripción tan entusiastamente emprendida al ponerse a escribir: de eso, en cambio, y desde luego, se tiene certidumbre.

* * *

Lleva un destino en su seno la obra «magna» —o el autor que la emprende— que aplaza indefinidamente darle término. Su misma naturaleza obsta a su terminación. Con o sin obra maestra, reconocida en siglos posteriores, el escritor suele siempre

terminar sus días con la íntima impresión de no haberla culminado a la altura de su genio.

No concluye su proyecto Bacon, la gran obra de una «magna instauración»: de ella sólo entrega el *Novum Organum*. No concluye tampoco Pascal la que había concebido como apología del cristianismo. De ella deja sólo bocetos y fragmentos que nos han quedado como *Pensamientos*, editados por amigos suyos tras su muerte. Marx no da cima a *El capital*: lega de él páginas bastantes para mantener ocupados durante cien años a los marxólogos. Ni Weber concluye su obra mayor, *Economía y sociedad*, que sólo póstumamente publicará su viuda Marianne.

Mallarmé no concluye su *Livre*. Goethe no pudo dar todavía un último repaso al *Fausto*: le quedan incompletas algunas escenas de su segunda parte; y eso que estuvo en la labor 60 años. Han quedado por siempre inconclusas algunas de las más gloriosas piezas de la literatura: *Bouvard y Pécuchet*, que precisamente relata una aventura de conocimiento; al igual que *El hombre sin atributos* o también *Herodías*. No podía suceder de otra manera. El escritor, sea Flaubert, Musil o Mallarmé, no es inmortal; y la muerte le sorprende cuando está metido en harina de la empresa más ambiciosa. Tampoco Proust culmina el plan completo de su obra. Nada ambicioso, sin proponerse obra magna alguna, Kafka deja igualmente —y de modo voluntario— sin publicar ni concluir *El proceso* y *El castillo*. Y ambicioso, pero insatisfecho de su gran poema, ya Virgilio había dejado sin concluir la *Eneida*; y, en precedente de Kafka, juzgándola imperfecta, pedirá en vano que se destruya a su muerte.

* * *

Escribió Severo Sarduy que, cuando prevé la muerte próxima, la siente en sus inmediaciones, el escritor renuncia a seguir escribiendo y «se entrega, como a una droga, a la soledad y el silencio». Es un silencio después de la palabra, posterior a haber hablado y escrito. «En esa paz doméstica —sigue Sarduy— espera la muerte, con su biblioteca en orden». O también, cabe añadir, en desorden. La biblioteca donde uno habita y trabaja difícilmente queda en orden; la mesa del estudio, aún menos. Los papeles no quedan acabados u ordenados: van a sobrevivir al escritor, aunque en perfecto desorden, al igual que en vida.

Hay, con todo, excepciones al desorden: metódicas, trágicas a veces. Reinaldo Arenas se quita la vida, en 1990, sólo cuando

ha llegado a poner orden en sus manuscritos y tras escribir su propia biografía: *Antes que anochezca*. La muerte, sin embargo, no responde a método, no se sujeta a orden alguno. Al intelectual, al ensayista, al filósofo, como a cualquier escritor, le sorprende con el escritorio lleno de papeles en desorden, de inacabados proyectos.

Hay libros, además, deliberadamente inacabados: porque el autor, de propósito, no quiere ponerles término; o bien —y lo que es lo mismo—, porque el autor va escribiendo al modo de Valente (2000), un libro no de presente, sino de futuro, al que en algún momento la muerte pondrá término. La breve estancia sobre el mundo condena a los humanos a quedar inacabados, también en lo que escriben.

En el proceso —no producto— del libro inacabado o reescrito se inscribe, por otro lado, la aspiración y la búsqueda de la obra perfecta, la que nunca llegará a verse plasmada, realizada. «La obra que se lleva dentro en la cabeza —anota Daudet— parece siempre más bella que la ya hecha»; y lamenta: «¡cuántas cosas se pierden de la cabeza a la mano!».

* * *

Cuándo y cómo poner fin al proceso de escritura de un texto de contenido filosófico o de ideas, cuándo hacerlo público, entregarlo al editor, permitirle vida propia independiente, ahora ya como producto, del que será dueño el lector, constituye una cuestión epistemológica y teórica, y no sólo pragmática. Es cuestión análoga a la que Freud se planteó en un estudio de 1937, *Análisis terminable e interminable,* acerca de cuándo y cómo poner fin a un psicoanálisis, cuando éste podía llegar a hacerse inacabable.

La cuestión sobre si cabe, o no, poner fin a una psicoterapia de acuerdo con las reglas de Freud forma parte de la teoría del psicoanálisis. La de si es, o no, terminable el proceso de escribir para inventariar, aprehender y comprender filosóficamente el mundo forma parte de una teoría de la escritura de conocimiento. De hecho, sólo la muerte pone fin a ciertos procesos de evolución filosófica de un pensador. Sin esperar a ella, sin embargo, en algún momento, el escritor se siente impulsado a poner punto final al proceso de escritura. Si no elige el silencio editorial, resguardando lo escrito bajo llave y secreto de escritorio, en algún momento lo da a imprenta. A partir de ese instante el libro, hasta entonces suyo en exclusiva, deja de ser sólo suyo. En ade-

lante será ante todo del lector y de la crítica, de una crítica filosófica o ideológica inherente, por otra parte, a la lectura misma.

Crítica y terapia del lenguaje

El lector está llamado a discernir, a leer con criterio, con inteligencia crítica, a no tomar ninguna tesis como cosa juzgada, no emitir tampoco sentencia definitiva al enjuiciarla. El discernimiento frente al texto comienza por dos preguntas previas: ¿será genuino el texto?; y ¿cómo ha sido producido? Son las preguntas propias de la crítica textual y filológica.

A finales del siglo XVI, apareció una disciplina nueva: el análisis crítico de textos. Bajo una apariencia inocente, no iconoclasta en principio, la crítica filológica y textual —primero, de la Biblia, y enseguida de otros textos de la antigüedad— se aplicó a responder a esas preguntas. La crítica textual y literaria entonces aparecida se proponía sacar a luz las condiciones —desdibujadas por los errores de imprenta o por los copistas— de su pureza literal originaria frente a sus sucesivas transmisiones, traducciones y deformaciones. Se trataba de recuperar y restaurar los textos originales. Eso significa rehacer la génesis del producto escrito, recuperarlo en el movimiento de llegar a hacerse, establecer no tanto y no sólo el texto original, cuanto los actos originarios de escribir.

Ahora bien, en contra de la intención de evangelismo y biblicismo, la de recobrar el libro sagrado en su divina autenticidad originaria, que se proponía en un principio, la crítica textual contribuyó a desacralizar los textos; también contribuyó la libre lectura individual —«libre examen»— recomendada por Lutero, sin intermediarios eclesiásticos. Hasta el siglo XVI, no sólo los cristianos, también los pensadores árabes y judíos, habían permanecido fieles cada cual a su propio libro sagrado en versiones canónicas nunca revisadas. Ahora, con la crítica filológica, los libros —también el Libro— empiezan a ser examinados, desentrañados en su textura, aunque en los inicios el escrutinio afecte de manera directa sólo a la autenticidad y originalidad del texto. Eso resultaba revolucionario por trastocar del todo la antes dócil, sumisa, lectura de la Biblia. La crítica textual del libro sagrado y el libre examen luterano deparan punto de arranque a la lectura crítica generalizada.

* * *

El lector, cada lector, a su manera, y hasta donde le sea posible, ha de llevar a cabo una tarea de análisis y crítica textual. No tiene por qué hacerla de manera científica conforme al método y disciplina del análisis crítico de textos. Pero el lector activo y crítico siempre hace, aunque a su modo, en libre examen, esa tarea: lee a redropelo, trata de rehacer, en movimiento hacia atrás, el trayecto que al escribir fue recorrido hacia adelante; intenta recuperar en trabajo de lectura laboriosa lo que fue trabajo de escritura, para apropiarse así y asimilar el camino del concepto, del pensamiento, el discurrir razonado que acompañó al autor en su escritorio. La lectura crítica se asemeja entonces al rebobinado y revisión de un filme, para identificar los puntos de sutura, de montaje, entre unas secuencias y otras, y reconstruir tanto como «deconstruir» el proceso: desmontar lo construido, destejer lo tejido —el texto—, remontar hacia el origen el curso de la actividad de escribir que terminó por plasmarse en el producto impreso ahora ante sus ojos.

Todas las variedades de pensamiento crítico, de ejercicio crítico de la razón, desde la crítica del texto hasta la crítica de la razón pura, guardan relación con ese proceso de desmontaje de los mecanismos, no siempre visibles en primera lectura, que articulan un pensamiento y el texto en que se expresa. La filosofía crítica lleva hasta sus últimas consecuencias el designio de la crítica textual. Lo amplía y radicaliza escudriñando todas las condiciones —no sólo las «trascendentales» en sentido kantiano, sino también las históricas, sociales, materiales— de aparición y génesis de un texto, de una obra, de un sistema filosófico.

«Yo pienso / soy» bajo sospecha

«La finalidad de la filosofía es la clarificación lógica del pensamiento; la filosofía no es una doctrina, sino una actividad», sostiene Wittgenstein en el *Tractatus* (4.112). Más tarde, en las *Investigaciones filosóficas* (I, 109 y 133) la clarificación del pensamiento pasa a través de su formulación en el lenguaje: la actividad filosófica como combate y terapia frente al embrujo del pensamiento por el propio lenguaje. Propone Wittgenstein, en consecuencia, un uso terapéutico de la filosofía: remediadora de enfermedades del lenguaje; en el límite, remediadora de las enfermedades que la filosofía misma ha contribuido a generar. El

filósofo utiliza el lenguaje para deshacer las falsas creencias que el propio lenguaje, cuando no la filosofía, ha sugerido. Coherente con ello, la sección segunda de las *Investigaciones* se aplica a desenmascarar las falacias del «yo pienso» o, más bien, del «sé lo que pienso».

Es función terapéutica que Freud también concibió y asignó no a la filosofía, sino al psicoanálisis. La idea, por otra parte, aunque no desarrollada metódicamente hasta Wittgenstein y Freud, venía del siglo anterior. Se halla ya en Nietzsche, que amonesta reiteradamente acerca de las trampas de la gramática, de la vinculación de nuestras creencias con ella. En paráfrasis de una sentencia de Nietzsche sobre la creencia religiosa, cabría atribuirle el juicio de que creemos en «yo» porque creemos en la gramática. Todavía antes, en su dietario *Zibaldone*, en un apunte de noviembre de 1820, Leopardi (1990, p. 96) se les había adelantado a todos ellos en una propuesta radical: «el ápice de la filosofía consiste en reparar los daños que ella misma ha causado... en eso consiste la excelencia de la filosofía, en que nos libera y desengaña de la filosofía».

Han sido daños producidos por escrito, en libro impreso, por la filosofía; y es sólo por escrito como pueden repararse. La tarea de disipar los tramposos hechizos del lenguaje ha sido durante cinco siglos la de hacerlo frente al encantamiento por la tipografía. Frente a y dentro del libro impreso, que era útil plataforma y vehículo de difusión de un pensar racional e ilustrado, ha habido que implementar toda clase de antídotos que preserven esa racionalidad misma en lo que tiene de más vivo, en su potencial de crítica.

* * *

Una primera operación de la terapia de desengaño frente al discurso racionalista consiste en desmontar algunas piezas de su gramática. Las principales son, seguramente, el verbo «ser» y el pronombre «yo». Sobre el verbo «ser», el análisis lógico del lenguaje ha sido implacable: resulta sofística la utilización sustantiva («el ser») de un verbo «ser» copulativo; la existencia no es una propiedad; el «yo soy» de Descartes es una proposición carente de significado, que no enuncia nada y no contiene conocimiento (Ayer, 1954 / 1979, pp. 80 y 105). El análisis lingüístico desmonta, no menos radical, el uso abusivo del pronombre «yo», un simple deíctico que tampoco se deja mudar en sustantivo:

«yo» señala, en deixis, al sujeto que habla; «yo» vale sencillamente por aquel que dice «yo» (Benveniste, 1971). En rigor, por consiguiente, no hay concepto del yo, al igual que no lo hay de «sí mismo», otro pronombre igualmente. Quedan desmantelados los dos elementos constitutivos del «yo soy». No debió hacer falta esperar a los investigadores del cerebro (Damasio, 1994 / 2001) para señalar como errores, en Descartes, tanto el de «pienso, luego soy», como el de «yo». Se acabó, pues, la era de Descartes, la de un «yo pienso» imaginado como conocimiento, como garantía de verdad alguna por la simple virtud del pensamiento.

* * *

La escritura y su modo de plasmación en un soporte material troquelan al lector y al autor, pero asimismo al pensamiento, a la razón. A lo largo de la Edad Moderna, con el libro tipografiado se ha correspondido no sólo el «yo tipográfico», también un modo de pensamiento con presunto potencial probatorio y por ello autoritario: petrificados —tipografiados— tanto el yo como el pensamiento y el ser, el «yo soy».

La escritura en cuanto producto terminado conduce al «yo» y al pensamiento «tipológico» del autor, cristalizado e inmovilizado en unas señas identitarias, a manera de estatua ideológica de piedra. A la actividad y proceso de escribir le cuadra, en cambio, un yo mutante, en proceso, un pensamiento crítico al tiempo que ensayante. La escritura como proceso lleva, por el contrario, al «yo crítico» y autocrítico, tanteante y fluido, al sujeto capaz de discernir, de despegarse respecto a lo ya pensado y dicho, de sospechar de cuanto ha sido escrito y dicho, aunque haya sido escrito por él mismo, capaz de pensar contra su propio pensamiento y de someterse a enjuiciamiento permanente. No hay doctrina ni sistema permanente; no hay tampoco libro definitivo.

Y, sobre todo: el pensamiento, por sí solo, no vale por conocimiento. Si a alguien le place, puede mantener una noción de filosofía como pensamiento y sólo pensamiento: modo de pensar de manera radical acerca de lo esencial, modo de pensar —discúlpese la reiteración— y no de conocer. Habría de suponerse, sin embargo, que la filosofía no se queda en un pensamiento fantasioso o fabulador, como la novela, o sólo expresivo de la subjetividad, como la lírica. Tras la caída de autoridad del puro pensamiento, si alguien, filósofo o no, aspira en verdad a conocer, el único saber posible consistirá en

algo más que un modo de pensar; y en ese «plus» necesario, habrá de oponerse por completo al «yo pienso / yo escribo, luego sé / luego soy». Comenzará, más bien, y al contrario, por un reconocimiento tan simple como: «pienso, escribo, he escrito, y, pese a ello, acaso ni siquiera sé quién soy». Cualquier pensador crítico, ensayante, puede hacer suyas unas palabras de Foucault en la introducción a *La arqueología del saber*: «No me pregunten quién soy ni me pidan que permanezca invariable». Cada nueva entrega a imprenta podrá ser —habrá de ser— la crítica y retractación de entregas anteriores.

VII

CRÍTICA Y RETRACTACIÓN

La voz y la letra

Una profunda fractura hiende el lenguaje, el «logos». Se desdobla éste en dos clases de palabra: la oral, la escrita. Una es palabra en acto, en proceso, en el tiempo, mientras coincide el pensar con el decir; otra es palabra yaciente, extendida en el espacio, que está ahí de forma duradera.

En la palabra escrita, extensa en el espacio, quedan desdibujados el proceso, el tiempo y la actividad de escribir. Nada de esto sobrevive en el resultado escrito: el texto, el libro. El autor escribió en el tiempo, a lo largo tal vez de años, mientras le sucedían experiencias, pensamientos, mientras acontecían —y le acontecían— hechos históricos y domésticos; y escribió compenetrado con ese acontecer. El texto ya escrito, por el contrario, y más aún el impreso y encuadernado, parece no sólo hallarse fuera del tiempo, sino existir contra el tiempo, contra la vida y el cambio.

El libro es archivo fósil de instantáneas y secuencias de pensamientos y palabras que en su día fluyeron y estaban en movimiento: eran vida, actividad, escritura en acto. Ahora ya, una vez impreso, inmóvil, es álbum que recoge en foto fija, desvaída, lo que era devenir; es herbario en cuaderno de hojas secas, sin vida.

* * *

No es igual mudar el juicio según éste haya sido expresado de viva voz, con palabras que se lleva el viento, o por escrito, permanente negro sobre blanco. En una cultura con predominio oral, habida cuenta, además, de la infidelidad de la memoria humana, la del hablante y la de sus oyentes, es fácil variar, divergir,

desdecirse de lo dicho. Mientras se habla de viva voz y sin que lo dicho llegue a plasmarse por escrito, variar es fácil y frecuente, casi inevitable, y sin necesidad de desdecirse en modo expreso. Así, pues, las variaciones acerca de cómo es la vida se producían de la manera más espontánea en una cultura sólo oral.

Bajo un modo de palabra sólo oral cabe además la réplica instantánea del interlocutor. El prototipo de diálogo, aquiescente o crítico, sucede en el intercambio oral. Si a la actividad filosófica se la caracteriza por la inmediatez al pensamiento y a la posibilidad de pronta réplica, su medio privilegiado, ciertamente, es la expresión oral en diálogo. Se comprende, pues, la añoranza de una filosofía oral que expresa Colli (1991, pp. 46 y 136), cuando presume que el pensamiento filosófico se adhiere mejor a un régimen oral. Exagera, desde luego, al asegurar que no hay gran filosofía sino oral, pero acierta en otros comentarios pertinentes: el de que en la historia de la cultura la palabra escrita no es más que un episodio; el de que Kant sólo puede ser comprendido como discurso escrito. Ahora bien, que el pensamiento filosófico moderno conste y tenga plena inteligencia, sobre todo, en expresión escrita no basta para desestimarlo; y no ya sólo porque Kant y tantos otros escritores filósofos no pueden ser desestimados, sino porque en ellos mismos hay mecanismos de diálogo crítico y autocrítica, que no desmerecen en nada de los propios de una filosofía oral.

Se comprende la añoranza, pero tampoco conviene excederse en añorar la hora de Grecia, cuando, en medio de una cultura todavía oral, con predominio neto de la palabra hablada, algunos cultivadores de la filosofía se permitían no ya toda libertad de variaciones, sino también toda clase de licencias: quiebros y giros como de veleta al viento. En Atenas pudo florecer una generación de sofistas, maestros hábiles en demostrar con su retórica la posibilidad de persuadir al interlocutor: de que es verdad tanto esta proposición como su contraria. Semejante dialéctica volatinera prospera sin dificultades en un medio cultural con escasa base escrita, donde el pensamiento puede cambiar cuanto le plazca sin problemas. La sofística lo tenía cómodo y alcanzaba en ello sus ganancias: demostrar primero esto, luego lo otro, contradictorio, y contar, encima, con alumnos de quienes cobrar por instruirles en arte tan brillante.

Se comprende también que en aquel mismo medio ateniense, en una etapa de transición en la cultura, de oral a escrita,

Sócrates y/o Platón desconfiaran del libro, de la letra. Aunque adoptada y puesta a punto por los griegos, la escritura alfabética es todavía objeto de desconfianza por parte suya. En *Fedro* (274*d*-275*a*), se refiere una leyenda de invención de la escritura. Un dios, Teuth, «padre de los caracteres de la escritura», habría presentado a un faraón egipcio, Thamus, varias invenciones, también la de los números y el cálculo, además de la escritura. «Este conocimiento —alegó Teuth— hará más sabios a los egipcios y vigorizará su memoria. Es el elixir de la memoria y la sabiduría». Pero por boca del faraón Sócrates replica arguyendo que los caracteres de la escritura producirán efectos precisamente contrarios a los que el inventor espera: «Producirá olvido en los humanos por la confianza en la escritura y el descuido de la memoria. Recordarán los hombres de un modo externo, valiéndose de caracteres ajenos, no desde su propio interior y de por sí. Es la apariencia de la sabiduría, no su verdad, lo que proporcionas a tus alumnos». Es un frente, entre otros, de la querella de los *Diálogos* platónicos con los sofistas. Éstos, precisamente, como buenos instructores, habían introducido el texto en su práctica de enseñanza para facilitar el aprendizaje de los discípulos. En la animadversión hacia la pedagogía sofística por parte de Sócrates, filósofo ágrafo, está la repugnancia ante el libro inerte —y la filosofía escrita— como mal sustituto mecánico del maestro vivo, de la filosofía oral. Lo cual no impedirá que Platón deje sus *Diálogos* escritos.

* * *

El texto oral rememorado, por bien amarrado que se halle en la memoria, permanece versátil, fácil de modificar y de manipular, expuesto a variación, sea espontánea e inconsciente, o también premeditada. Además, no exige tan rigurosa coherencia como el texto escrito. Las palabras vuelan o se escuchan mal; y, sobre todo, pueden ser mal entendidas o mal interpretadas. ¿Quién se acuerda de lo que se dijo —o uno mismo dijo— exactamente? ¿Cómo certificar de modo literal lo que fue pronunciado apenas hace diez días, si eso no se escribe, no se graba en alguna materia que le sirva de soporte y custodia permanente? En la cultura oral no hay letra; todo es «espíritu»: soplo, pura emisión de voz, de aire, que vuela y que se esfuma.

El discurso —y el correspondiente pensamiento— oral puede variar cuanto desee y necesite, sin obligación de reconocerlo

o decirlo expresamente, sin desdecirse ni rectificar. Es discurso en flujo, en la sucesión del tiempo, imposible de emitir y recibir en completa simultaneidad de todos sus elementos. La hegemonía de la palabra oral obliga, sin duda, a desarrollar eficaces mecanismos de memoria, una memoria cuidada, cultivada, disciplinada y, por eso, más fidedigna que la nuestra actual de hombres modernos. Pero esos mecanismos sirven de poco en caso de litigio o confrontación de una memoria contra otra. Aun contando con ellos, en la comunicación oral la insinceridad resulta a menudo indiscernible de la infidelidad en el recuerdo.

El libro oral, el de doctrinas o relatos transmitidos en una cultura con predominio oral, el de los relatos legendarios o el de las tradiciones religiosas, podía ser modificado; de hecho, solía serlo, no podía dejar de serlo, salvo por medidas excepcionales —de ortodoxia— por parte de sus depositarios autorizados para conservarlo y transmitirlo intacto. Además, el rapsoda, el cantor de gestas o de coplas, y el simple recitador de memoria suelen introducir variaciones indeliberadas, cuando no y también deliberadas: en aportación creadora o corruptora propia. En un medio sólo oral, la más meticulosa mnemotecnia carece de un referente y testimonio fijo de contraste comparable al del texto escrito. De manera inconsciente o a sabiendas hay ancho campo para variar. Lo hay también para desdecirse sin mayor quebranto.

* * *

Palabra oral es —y vale por— libertad de la palabra: flexibilidad, por tanto, de la memoria y también versatilidad del pensamiento. El discurso oral, aun sin tomar licencias, discurre mucho más libre que el escrito. Y, desde luego, puesto que —y en la medida en que— filosofar reclama el esfuerzo permanente de un «veamos de otro modo», su mejor modo de proceder se asocia con comodidad mayor a la volátil agilidad de la voz, de la palabra perecedera, adherida al tiempo, fluyente y fugitiva con él: palabra meditativa, que se funde con el pensamiento, «logos» en acto.

El habla oral es palabra en el tiempo; su impalpable materialidad sucede y huye junto con el tiempo. Escribir, por el contrario, es dejar rastro de palabras, cifrar en una materia dura y duradera un trazo o traza que trascienda al momento de escribir e incluso, por encima de esto, a la duración misma de la vida del escritor. La escritura no se desvanece con el tiempo. Ahí está viendo pasar el tiempo: lo ve pasar, mientras ella permanece en

una fijeza transtemporal. Esa misma trascendencia al tiempo, sin embargo, puede dejarla sin vida. La perduración de lo escrito constituye, a la vez, también su rigidez, su inercia. La letra, huella gráfica duraderamente residente en la materia donde se inscribe y perdura, otorga gravedad a la palabra, pero también peso, pesadumbre, pesadez, frente a la ligereza de la mente: se compagina mal con «logos» —razón y pensamiento— que es acto, actividad, vida y agilidad mental, y, por consiguiente, movimiento, cambio.

Razón crítica

La razón es facultad y actividad mental que atiende no sólo a objetos exteriores, sino también a ella misma: a otras razones, otros escritos y huellas procedentes de pensamiento y razón. La reflexión filosófica, en particular, es conducción de la razón en autorreferencia, en relación con el propio ejercicio de la razón. El modo principal en que la razón moderna se ha referido a ella misma ha sido volver a tratar y acaso, a veces, retractarse: en variación, divergencia y crítica de sí misma. La racionalidad crítica es, a la vez e indisociablemente, ensayante, capaz de variaciones en el «así lo veo», y, por eso mismo, opuesta a toda clase de pensamiento autoritario y doctrinario, opuesta al tosco «así es» carente de matices, a los juicios de sentencia firme, de dictamen, de materia juzgada.

Es, en rigor, redundante llamarla «razón crítica», pues la razón —a secas, pues— es facultad de discernimiento y criterio, crítica siempre, por tanto, y autocrítica, capaz de retractarse, ensayante y no recalcitrante, tampoco arrogante. Su ejercicio consiste en vigilancia crítica, examen y atenta inquisición en los hechos y en los informes, a sabiendas, además, de la provisionalidad de las afirmaciones y en desconfianza, por consiguiente, frente a los espejismos de lo absoluto o lo definitivo. En cualquiera de sus variedades y aplicaciones, en la ciencia lo mismo que en la filosofía o el ensayo, es razón examinadora, no dictaminadora: somete a escrutinio una y otra vez, pesa y sopesa cada noción, cada palabra —como dice la «Loa de la duda», de Bertolt Brecht—, como quien sospecha de una moneda falsa.

* * *

«Logos» —palabra y razón— consiste también en la actividad de escribir, no sólo en la de pensar y la de hablar de viva voz. El carácter de «crítica», como atributo inherente a la razón, concierne asimismo a su modo de conducirse frente a textos escritos e impresos. Qué es razón —y razón crítica— se deja ver, sobre todo, en el comportamiento de una escritura racional ante otras escrituras de ayer mismo o del pasado remoto, a palabras residentes en algún soporte material duradero, sea papel, grabación electrónica o informática. En una sociedad no ya sólo con escritura, sino altamente escriturada, la razón funciona como crítica en cuanto escritura contra escritura: razón divergente respecto no ya a lo dicho dentro de la comunicación oral, como sucedía entre los sofistas y en el propio Sócrates, sino al texto escrito y, desde Gutenberg, al libro impreso.

* * *

Una filosofía crítica —¿y cómo solicitar nombre de filosofía sin ser crítica?— se separa no sólo del dogma y la doctrina, sino también del intuitivo golpe de vista y de pluma, del sobresalto único del pensamiento, del dicho singular, apodíctico, del «solamente una vez» y el «de una vez por todas», propio de una revelación o inspiración procedente de un dios o emergente en uno mismo. A la razón le resulta esencial abordar una y mil veces cada tema: reexaminar, reensayar, volver a escribir. Así, pues, una escritura crítica, en ciencia como en filosofía, discurre como escritura de una vez y otra, y otras tantas veces más, tantas cuantas sea necesario. Más allá del molde o género textual llamado ensayo, toda escritura enderezada al saber es —en cuanto estilo— ensayante y no puede ser otra cosa.

* * *

Cabía imaginar cómo iba a comportarse la razón —crítica siempre, por supuesto— ante los libros y pensamientos ajenos: tomando distancias, sopesando, rectificando, a veces negando de plano, con enmiendas a la totalidad. El que escribe en tiempo posterior juega con ventaja; cuenta a su favor con el momento «post-» y el posible enfoque «meta-». Del «después de» parece desprenderse un «más allá de». La posteridad se permite juzgar a los predecesores sin réplica posible: sin ser juzgada por ellos, desaparecidos ya. El tiempo juega a favor del que llega más tarde; permite, en consecuencia, toda clase de ideolo-

gías y posiciones «post»: pensamiento posteológico, postmoderno, razón postilustrada. Cualquier «post», a su vez, disfrutará tan sólo de una vigencia efímera: cada nueva escuela o teoría, cada planteamiento crítico recibirá enseguida su correspondiente metacrítica y cada análisis, su metaanálisis.

Es una dialéctica que comienza con el racionalismo. Los filósofos redobladamente críticos consumen buena parte de sus energías en contrariar a los predecesores y a los coetáneos. Bacon escribe una refutación de la filosofía anterior: *Refutation of Philosophies,* y se propone una «gran instauración»: *Instauratio magna*. Comienza con la pizarra en blanco, tras borrar el pasado, en abrupto corte, al igual que enseguida hará Descartes. Desde ellos hasta Derrida, la historia de esa agudizada razón crítica ha sido la del disentimiento permanente, intransigente, también de los discípulos respecto a los maestros, de los legatarios respecto a quienes les precedieron y de quienes heredaron. Hacen ellos valer la conocida sentencia: «Dijeron los antiguos..., pero yo os digo...». O sea: dijo Platón, dijo Descartes, dijo Kant; yo os digo empero...

En la beligerancia de una razón enfáticamente crítica frente no ya a algunos otros, sino a todos los demás y en la confrontación de cada generación con la anterior, cada filósofo, en meditación a solas consigo mismo, cree ser el primer hombre al poner nombres y conceptos a las cosas. La tradición filosófica resultante ha consistido, más bien, en consecuencia, en una no-tradición, una secuencia de filosofías del comienzo radical y la ruptura, que se pretenden sin genealogía, sin paternidad, filosofías calificables de «adamitas».[1]

En el extremo de la obsesión crítica, de la puja por ser más radical que ningún otro, todo se somete a prueba, a interrogatorio en tercer grado; se pone todo en solfa, en duda; no se deja títere con cabeza en las cabezas —entonces jibarizadas— que antes filosofaron; se traslada a la filosofía el fenómeno de las vanguardias artísticas del primer tercio del siglo XX, con su prurito de mostrar que antes de ellas no hubo nada. A semejanza del artista metódicamente vanguardista, rompedor, quien se tiene a sí mismo por filósofo crítico radical parece obligado a borrar por completo todo el pasado cuando se dispone a meditar. Salen

1. Sea aplicable a las filosofías del comienzo absoluto ese adjetivo históricamente adjudicado a una variedad de herejía husita que aspiraba a un regreso inocente a la naturaleza según de Adán narra la Biblia.

así filosofías, todas ellas, de vanguardia, aunque reproductoras de posiciones de Bacon y Descartes: militantes contra lo que siempre reputan ídolos, prejuicios; atascadas en la duda metódica, en el vaciamiento de cualquier idea previa, empezando cada vez de nuevo, desde cero.

Dialéctica de la negación

En torno a Hegel se exacerba la dialéctica de confrontación con el pasado y de magna instauración una y otra vez. En el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, y en otros lugares de su obra, expone Hegel una concepción del espíritu como «potencia que contempla de cara lo negativo»: del sujeto como «pura y simple negatividad». Es, por cierto, el mismo perfil del diablo en el *Fausto* de Goethe: «el espíritu que dice no». Con la idea de la razón como poder de decir no, de desechar, potencial de negación crítica, a partir de Hegel se encadena una imparable sucesión de críticas cada vez más rápidas y radicales. La dialéctica de Hegel se torna muy pronto contra él mismo: Feuerbach, Marx. En el siglo siguiente se acelera el movimiento de recusación de los antecesores inmediatos o lejanos. Heidegger no sólo se aparta de Husserl; proclama separarse de toda la filosofía anterior, presuntamente extraviada desde Sócrates en su «olvido del ser». Derrida lleva al extremo a Hegel, por donde también se aparta de él. En tal extremo la filosofía es esencialmente «de-construcción» y no podrá ser ya otra cosa. Si en algún momento el racionalismo filosófico fue constructivo, su figura dominante es ahora, sin duda, la contraria, la de demolición: también, en orientaciones diferentes, la «filosofía del no» de Bachelard (1940) y el «racionalismo crítico» de Hans Albert (1971).

* * *

Llaman la atención la frecuencia y el énfasis de calificaciones que la cultura, la sociedad y el pensamiento contemporáneos se otorgan a sí mismos en su condición de posteriores respecto a otros momentos. En el siglo XX han abundado las expresiones autodescriptivas que de manera formal incorporan la nota de posterioridad: sociedad post-industrial, civilización post-cristiana, arte post-romántico, «post-arte». Por caracterizarse con tanto énfasis por aquello a lo que sucede y que cancela, este tiempo

actual se merece como nombre y mote el de «postismo» o «era post». Al margen de cualquier otra caracterización de la época, el hecho es que en la nuestra —hasta ayer casi, ahora, empero, con invasión de «pensamiento único»— el disentimiento ha venido a constituir un atributo inseparable de la posterioridad, la cual se vive y ejerce como disenso respecto a cualquier pasado. No es que cualquier tiempo pasado fuera peor, menos maduro. Es la simple obviedad de que cualquier tiempo pasado fue anterior y quedó atrás: se le puede contradecir sin réplica posible.

La filosofía resultante no es ya actividad de conocimiento, sino sólo de enjuiciamiento y ejercicio de crítica; no fundamento o legitimación de saberes, tampoco coordinación de los mismos, sino, al contrario, deslegitimación de todo presunto saber. El filósofo se convierte en especialista experto en descubrir quiebras y fracturas en cualquier otro discurso, en sospechar y desconfiar de todo y, desde luego, de los demás filósofos e intelectuales, así como de los científicos. Se aplica a la subversiva actividad de darle la vuelta a las cosas, de volver del revés los problemas, las hipótesis, los conocimientos, de mostrar la superficialidad o la relatividad de todo punto de vista, de todo hallazgo: filósofo suspicaz radical, un verdadero abogado del diablo, del Mefistófeles del *Fausto*.

El tradicional oficio del filósofo había sido otro. Le correspondía proporcionar el «consuelo de la filosofía» en medio de la adversidad (Boecio), contribuir a «serenar las tempestades del alma» (Montaigne, *Essais,* 1.º, XXVI, 217). Le correspondía asimismo poner orden, conforme a una sentencia de Anaxágoras: «Al principio era el caos; luego vino la inteligencia y lo ordenó todo». Ahora, por el contrario, en vez de poner cierto orden y hacer del caos, cosmos, lo que la razón crítica hace es justo lo opuesto: desvelar las fallas, los resquebrajamientos en el orden que cree haber llegado a imponer la filosofía o la ciencia de ayer mismo.

En realización de sendas concepciones diferentes, consoladora y demoledora, dos estilos de filosofía han convivido, de espaldas uno a otro, durante el siglo XX: la hermenéutica, que, en reproducción de la piedad del ensayista, comienza por textos del pasado, por comprenderlos, interpretarlos, asimilarlos, en una filosofía que guarda memoria de ellos y se deja instruir por ellos; y, en polo diametralmente opuesto, una no-tradición de cuestionamiento y de negación crítica, donde el «no es eso, no es eso» desencadena y dinamiza el pensamiento filosófico.

La filosofía crítica así instituida se aplica a la tarea de dar la vuelta a las cosas, volver del revés los problemas, las hipótesis, los conocimientos, mostrar la relatividad y superficialidad de todo punto de vista, de todo hallazgo, colocarse en la perspectiva imprevista, pero decisivamente esclarecedora, y emprender con todo ello un nuevo y radical giro de la cuestión, en completo vuelco respecto a cualquier planteamiento precedente. La filosofía toma a su cargo, desarrolla y sistematiza el principio de la reversibilidad del pensamiento, el hecho de que éste no se detiene jamás, siempre procede más allá y nunca se aquieta, o da por satisfecho, con un determinado estado de evidencias y de conocimientos adquiridos. La dialéctica filosófica es la refutación y superación de la racionalidad en cada momento dominante.

Frente al ensayista y al hermeneuta, el filósofo de obsesiva militancia crítica procede siempre a la contra y más allá. Dado un discurso o conjunto científico cualquiera, un estado del saber en un determinado momento, dada asimismo la racionalidad vigente en un determinado momento, filosofía es, para él, ejercicio de negación sobre ese corpus, junto con la prescripción pertinaz e insobornable, de ir más allá, de llegar a la raíz, de traspasar los límites que saberes y discursos están ahora acatando: una filosofía, pues, que no sirve de prefacio a ninguna ciencia, sino, más bien, de epílogo destructor de toda ella y con escaso potencial reconstructor.

La concepción crítica radical en filosofía se caracteriza por el propósito de proceder siempre más allá, de rebasar todo discurso anterior con la adjunción de un prefijo «meta-», que lo relativiza y deja atrás. Llámese filosofía, teoría o pensamiento crítico a secas, dice desarrollarse como meta-lenguaje, meta-discurso, meta-ciencia, y, en un ejercicio de «más difícil todavía», como «meta-crítica» (Adorno, 1956, 1966): crítica siempre ulterior, por consiguiente, respecto a cualquier teoría crítica anterior.

* * *

En la historia reciente del pensamiento occidental se han producido algunos vuelcos capitales a impulsos del principio de negación crítica. Marx, Nietzsche, Freud, maestros de la «escuela de la sospecha» (Ricoeur, 1965), sobresalen como señalados iconoclastas en los orígenes de esa historia; y, en su originalidad, en su condición de promotores de las más decisivas negaciones de las que todavía vive el pensamiento occidental, siguen pesando y

contando incluso allí donde ellos mismos son negados. Es común a los tres haber vuelto de revés el pensamiento y el saber, como quien le da la vuelta a un guante, haber desconfiado de la urdimbre consciente del pensar, de la versión superficial que la conciencia ofrece de lo que sucede, esforzándose por pasar del haz al envés, de la superficie a la trama oculta de los hechos.

El propósito adamita de replantearlo todo desde el principio ha animado incluso a formas de pensamiento muy conservadoras bajo otras consideraciones. Heidegger proporciona de ello un ejemplo bien ilustrativo. Formalmente, su filosofía no puede ser más tradicional: una metafísica, una ontología. Social y políticamente, aun sin necesidad de recordar su connivencia con el nacionalsocialismo, su pensamiento aparece conservador en grado sumo: no amenaza en nada el orden social constituido. Y, sin embargo, en toda su obra alienta un pensamiento interrogativo, negativo y «de-constructor». La entera ontología occidental, según él, ha caminado, y ya desde los griegos, descarriada: ha contribuido a encubrir al «ser», más que a desvelarlo; ha desnaturalizado la comprensión del «ser ahí», al mudarla en conceptos de «mundo». Heidegger se propone, en consecuencia, para su propia filosofía la tarea —típicamente negativa, crítica— de una destrucción de la tradición de la ontología. La observación de que esta filosofía resulta, en sustancia, intensamente reaccionaria, mera «jerga» insustancial (Adorno, 1967 / 1971), no altera en nada la voluntad de negación crítica que aloja. Y esta voluntad engarza en una tradición más amplia, en la aparentemente irresistible tendencia de la filosofía y del pensamiento occidental moderno a proceder por negaciones cada vez más radicales de cualquier forma de pensamiento antecesor, la necesidad de recomenzar siempre «da capo», desde el comienzo, de dar la vuelta y el vuelco a los primeros principios, desautorizar toda la anterior trayectoria del pensamiento y del conocimiento, y colocarse cada vez de nuevo en línea de salida de un camino diferente, antes insospechado y ahora descubierto.

* * *

Hegel pretendió hacer recapitulación del pensamiento y de la filosofía en una «Aufhebung», que incluía antítesis (negación), a la vez que superación y asunción en superior síntesis. Pero no hay síntesis recapituladora: ni en Hegel, ni en sus émulos. Por su propia naturaleza, la negación crítica radical está incapacitada

para la síntesis o la recapitulación del pensamiento anterior; sólo es capaz de colocar a éste contra las cuerdas, de acosarlo y derribarlo. Esa incapacidad resta mordiente a uno de los tópicos más populares respecto a la razón ilustrada y postilustrada: el que le acusa de arrogante. Pocas acusaciones en contra del uso de la razón yerran tanto en la diana. Vale el tópico, si acaso, para un momento filosófico, para la era de Hegel, la primera mitad del siglo XIX. Fuera de ese medio siglo, y lejos de haberse hecho rea de arrogancia, el riesgo de la razón filosófica desde entonces ha sido, más bien, por el contrario, la destrucción de sí misma, la autodisolución.

Existe otro uso, sin embargo, de la razón filosófica de énfasis crítico, el «más difícil todavía» en un salto mortal doble sin red: discurrir frente a sí mismo. No tiene demasiado mérito arremeter contra los clichés recibidos, dominantes, ni tampoco disentir de lo que otros escribieron antes. El gesto superior de la razón en cuanto crítica se perfila no al enfrentarse a discursos ajenos, sino al hacerse autocrítica, al pensar contra sí misma y a veces retractarse.

Rectificar y retractarse

«Retractare», en latín, es tratar de nuevo, revisar, retocar, corregir, enmendar. En castellano «retractarse» ha adquirido un significado más enérgico, de revocación explícita de lo dicho o escrito en otra ocasión. Esa revocación a veces se hace bajo mandato o amenaza, tras una conminación o presión exterior, cuando se exhorta o exige a alguien que se desdiga. A la fuerza o de mal grado, se retracta en ocasiones el hereje o el intelectual sospechoso de desviación ideológica. No siempre, sin embargo, la retractación responde a instancias ajenas; la hay a veces por propia voluntad, necesidad o impulso. En rigor, además, y en la mayor cercanía al latín, retractarse es actividad tan simple y necesaria como volver a tratar de nuevo, actividad que en ejercicio de pensamiento crítico se aplica a ello de manera metódica: examinar una y otra vez, someter a escrutinio, inquirir, probar, ensayar en tentativas sucesivas, sin fijar posiciones definitivas e irreformables.

Contradecir lo que otros escribieron o dijeron no es difícil. Más arduo, y de mayor enjundia, es retractarse; y merece, por

eso, examen más atento. Vale la pena, por tanto, examinar cómo se comporta la razón crítica frente al más preciado bien del escritor racionalista, del filósofo: a su propio pensamiento ya expresado; contemplar, en consecuencia, cómo varía el escritor respecto de sí mismo, cómo diverge de sí al volver a tratar un tema y, dado el caso, en fin, ver cómo se retracta. Escribir —y no sólo pensar— contra sí mismo, contra la producción textual anterior de uno mismo: ésta constituye la racionalidad de veras crítica, la de talante autocrítico, capaz de poner en cuestión sus principios, sus hallazgos, sus prejuicios.

* * *

La autocrítica puede empezar de manera bien modesta, sin estridencias, en rectificaciones microscópicas, al tomar como objeto la página escrita ayer o anteayer, al corregirla en busca de la precisión certera. Variaba así y rectificaba Leonardo. Consta en sus manuscritos, en el Códice Atlántico. Escribía en tres columnas paralelas para expresar por tres veces lo mismo, pero con creciente rigor y precisión, según comenta Calvino (1989, p. 93) para ilustrar ese rasgo, el de la precisión, en la escritura moderna.

También rectifica Montaigne. En segunda y tercera redacción le pasa el buril a lo ya escrito. Son a veces pequeñas, pero bien significativas correcciones, como en el célebre fragmento sobre quien fuera entrañable amigo suyo de juventud, alma gemela, La Boétie. Son un par de líneas nada más en el ensayo «Sobre la amistad» (1.º, XXVIII), pero líneas centrales en el conjunto de la obra. De los *Ensayos* ha llegado a decirse que son «le tombeau de La Boétie», el mausoleo de homenaje póstumo a su memoria, extenso epitafio en honor del gran amigo. Lo es, desde luego, y al menos, este ensayo o capítulo consagrado a la amistad. Pues bien, la edición primera se limita a escribir: «Si se me obligara a decir por qué yo quería a La Boétie, reconozco que no sabría contestar». Sin embargo, sobre un ejemplar de esa edición, para dar respuesta a tal «por qué», Montaigne escribió a mano en el margen: «porque era él», y luego con otra tinta, pero con la misma mano: «porque era yo», dos expresiones que alguna edición actual recoge juntamente, una después de otra (cf. Lacouture, 1996 / 1999, p. 105). Realmente la traducción del «porqué» de esa amistad merece todavía mayor énfasis, el que se alcanza en este otro giro de traducción: «porque él era él y porque yo era yo». El crucial homenaje y epitafio a La Boétie no

queda escrito en piedra lapidaria de una vez por todas; antes bien, cambia, se modula en busca de la más idónea expresión hasta dar con una joya de sentencia.

No sólo fue manía de puristas del poema, como Rubén Darío o Juan Ramón Jiménez. También escritores en prosa, ensayistas, filósofos, se han sometido a autocorrecciones sin término. Quien ahora los lee desearía conocer los pasos todos de las correcciones y depuraciones sucesivas. En *Luces de bohemia* el marqués de Bradomín dialoga con Rubén Darío de este modo: «¿Son versos, Rubén?, ¿quiere usted leérmelos?». El poeta le responde: «Cuando los haya depurado; todavía son un monstruo». A lo que replica Bradomín: «Querido Rubén, los versos debieran publicarse con todo su proceso, desde lo que usted llama monstruo hasta la manera más definitiva».[2]

Hay escritores obsesivos de la depuración sin límites. Lo fue Joyce, que confiesa haber estado todo un día en el trabajo de escribir un par de frases del *Ulises,* y no en busca de las palabras exactas, sino sencillamente del exacto orden en ellas. Aquejado de idéntica obsesión, Paul Valéry (vol. I, p. 1.496) ha sostenido que esa manía de reelaborar sin término llega incluso a formar parte de una «empresa de reforma de uno mismo»: la depuración interminable en la escritura como maduración de la persona misma: del que escribe. A menudo, por otro lado, depurar consiste no tanto en escribir más, cuanto en escribir menos. Escriben algunos al modo en que esculpía Miguel Ángel, quien dice en una carta que la escultura se hace a fuerza de quitar. De tales escritores se diría que llegan a publicar la obra sólo para dejar de corregirla en manuscrito. Otros escritores autocríticos corrigen y depuran después incluso de haber salido el libro de la maquinaria editorial. Surge así otro nivel de una rectificación autocrítica, nivel no ya del fragmento o la página, sino de la obra entera en proceso de reedición. La búsqueda de la expresión certera no se limita a un párrafo u otro; está a lo largo y ancho de la escritura en todos sus momentos.

La búsqueda esforzada del acierto —de la «verdad»— lleva a reediciones. Comienza Montaigne a escribir los *Ensayos* en 1572; entrega los dos primeros libros a la imprenta en 1580; corrige y aumenta esos dos libros con el no pequeño complemento de un

---

2. Ara y Mainer (2002, pp. 143 ss.) han dedicado un interesante capítulo a analizar la reescritura en el propio Valle-Inclán.

tercero para una nueva edición en 1588; y le sorprende la muerte en 1594, cuando se disponía para otra edición corregida, que será póstuma, por tanto, y que aparecerá no ya sólo con sus notas de propia mano al margen (hasta ahí suele reputarse texto suyo auténtico), sino también con añadidos de sus legatarios. Montaigne se muestra innovador también en esto: en las sucesivas y corregidas ediciones de sus *Ensayos*. A lo que desde el comienzo era, conforme a sus propias palabras (3.º, IX, 207), «marquetería mal ensamblada», luego se adjunta, en el tercer volumen, un «mosaico superpuesto».

* * *

Las reediciones le sientan bien a una escritura que se presenta como «ensayo», siendo, en verdad, ensayo, tentativa, en sentido mental, intelectual. Desde luego, a lo largo de su historia «essai», al igual que «essay» o, en otra raíz, en alemán, «Versuch», ha hecho honor a la palabra, al verbo «essayer» —y afines— y «versuchen»: tratar de, intentar, probar. Pero, más allá del género textual de ensayo, la filosofía moderna, desde luego la gran filosofía, toda ella ha sido discurso crítico, de puesta a prueba: escritura por «ensayo y error», discurso revisable y revisado, en trance de probarse una y otra vez de manera esforzada; forma de pensar y de escribir que prueba y pone a prueba, y que siempre reemprende el examen de las cuestiones con mirada renovada y limpia de prejuicios. Antes de Montaigne, lo hace así Llull en las variadas versiones de su *Ars magna* o *Ars inveniendi*. Y lo preconiza después la *Lógica* de Port-Royal, la cual comienza señalando que las primeras ediciones habrían de considerarse como ensayos informes que el autor propone a los lectores para luego poderlas volver a elaborar.

A esa forma de reescribir y reeditar —de pensar, por tanto, y de indagar— la anima una racionalidad tanto ensayante como crítica, sendas redundancias, ambas, puesto que toda racionalidad ha de ser lo uno y lo otro. No es exclusivo del género de ensayo, o de la filosofía y de las humanidades, la actividad de ensayar de modo crítico. Ensayar caracteriza igualmente, aunque de otra manera, al científico. La ciencia natural también explora, experimenta, describe, explica y teoriza por ensayo y error.

* * *

Rectificar de manera autocrítica no es propio sólo de ensayistas o de pensadores formalmente ensayantes; también lo es de filósofos sistemáticos, de quienes disertan en tratados, de la filosofía, en suma. Procede el filósofo por ambas vías: en crítica de discursos de otros; en autocrítica y retractación de los propios suyos, vistos en algún momento como ajenos. Un tanto a la ligera se habla del sistema de Hegel o del de Husserl, como si se tratara de *un* solo sistema, como si en ellos, de los primeros a los últimos escritos, hubiera un único sistema inalterado, cuando en realidad hay en ellos más de un sistema y, encima, revisado.

También las filosofías sistemáticas conocen variaciones y versiones revisadas. En el curso del pensamiento de un filósofo, y a lo largo de su obra, esas variaciones vienen de un origen doble. Dimanan algunas del hecho de que cambia el mundo: éste no es inmóvil escenario; no permanece idéntico de un momento para otro; hay historia, devenir; y el filósofo, que se percata de ello, reflexiona y escribe de nuevo en consecuencia. Además, no sólo el mundo —el mundo humano, histórico— es mutante. Existe un segundo origen en la variabilidad del discurso del filósofo, a saber, él mismo —observador, actor en ese escenario—, que, no menos, está sujeto a cambios en su manera de pensar.

De año en año

El paso de los días y las noches rige la escritura en un diario. Pero la vida y la escritura discurren, además, bajo otras cadencias sujetas a regularidad, no sólo las del calendario convencional, sino unidades de tiempo naturales: las estaciones del año, el paso a través de ellas de un año a otro. Esta sucesión temporal tiene e impone sus cambios: su sintaxis, su retórica y su lógica, a veces su filosofía.

En el segmento de un año, dentro del ciclo anual, vuelven las estaciones, las cuales no son psicológicamente neutras. Se producen disforias de otoño, asociadas a la disminución de las horas de luz solar. También vuelven —en ciclo no ya de la naturaleza, sino de la cultura— las fiestas y con ellas las correspondientes experiencias: las de final y comienzo de año, las vacaciones estivales y otras, el calendario religioso o civil de festividades, los aniversarios familiares y locales. Para los profesores, además, de año en año vuelve el curso académico, unidad temporal bien relevante en lo que enseñan y escriben.

En el ciclo anual del profesor-autor, las lecciones magistrales sobre un mismo tema en sucesivos años académicos proporcionan un caso paradigmático de discurso reiterado a intervalos periódicos. El encargo docente de impartir una materia ante una audiencia de discípulos que se renuevan cada año brinda ocasión para un programa académico que también ha de renovarse, y no sólo en la exposición oral, asimismo a veces en textos escritos con carácter anual o en plazo algo más amplio. Por lo general, el contenido de la materia impartida, al menos en disciplinas no sujetas a vaivenes o a progreso espectacular, no debería moverse o remozarse de un año para otro. Y, sin embargo, se mueve, se renueva.

El escritorio del profesor merece singular atención por esa circunstancia. Merece la pena escrutar qué sucede cuando ha de volver de manera periódica, al cabo de un año o de poco tiempo, sobre un mismo tema para disertar, acaso para escribir y publicar. Es probable que prepare al menos un guión de sus lecciones; y entonces conviene seguir la pista a lo que escribe de un curso para otro. Sea el caso, ejemplo típico, del filósofo docente en la tesitura de tener que desarrollar una misma materia cada curso o cada cierto tiempo. ¿Qué mejor candidato que Hegel para someter a ese escrutinio?

* * *

Hegel fue profesor en Berlín durante la mayor parte de su vida. Tuvo a su cargo cursos de los que no han quedado textos suyos propios, sólo apuntes de discípulos: sobre estética, sobre filosofía de la historia universal, sobre filosofía de la historia. Impartió lecciones de filosofía de la religión en semestres de verano varios años: 1821, 1824, 1827, 1831. De ellas queda un manuscrito de propia mano, el que le sirvió de guión para la clase magistral, y quedan, además, apuntes tomados por alumnos, algunos egregios, como D.F. Strauss, papeles luego refundidos y publicados por editores también egregios: Bauer, Marheineke, Lasson. Contribuyeron éstos, sin embargo, no sólo a plasmar, también a anquilosar en sistema hegeliano lo que en el maestro había sido móvil y cambiante: filosofía en proceso de hacerse más que producto hecho.

En la docencia de Hegel hay un caso diferente, de autoría reiterada y enteramente propia: la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. A ésta la presenta Hegel como compendio abreviado

de su filosofía para hilo conductor de las lecciones y uso de los alumnos en su estudio. De ella hay del propio Hegel, y no en apuntes, sino en redacción completa, tres diversas ediciones, separadas por una docena de años y con modificaciones hondas de una a otra: en 1817, 1827, 1830. El dato resulta crucial y decisivo en contra de cualquier clausura en sistema del pensamiento hegeliano. El hecho es que la *Enciclopedia*, obra sistemática suya por antonomasia, ha sido una obra en proceso, en curso de revisión, y nunca una construcción acabada y cerrada. Para una misma materia, para la filosofía como conjunto en compendio enciclopédico, quedan, pues, escritas de mano del filósofo, tres versiones sucesivas, que sería erróneo unificar en una sola. Un estudioso puede hoy atenerse, si así le place y por comodidad, a la edición de 1830; pero ¿es forzoso otorgar a ésta más autoridad que a alguna de las anteriores? Hegel está presente y vivo no tanto en 1817 o en 1830 cuanto en el movimiento que conduce de una versión a otra. Lo está al igual que Rubén Darío, según Bradomín o Valle-Inclán, lo está en las sucesivas versiones, de boceto, de sus poemas.

A los editores de Hegel hay que agradecerles, pero también reprocharles que hayan refundido en un solo texto —y nivelado sobre un mismo plano liso y llano, sin relieve— disertaciones orales correspondientes a momentos diferentes, que en él, además, correspondían a un mutante «así lo examino, así lo veo».

* * *

El sistema filosófico es compatible con el pensamiento en movimiento y la rectificación permanente. Lo es en el pensador más sistemático, en Hegel. El filósofo que dice realizar la «Aufhebung» —asunción a la vez que cancelación— de toda la filosofía anterior, el que presume que en su filosofía llega el Espíritu absoluto a conocerse a sí mismo, ese filósofo, Hegel, modifica su visión enciclopédica, panóptica, de las ciencias filosóficas. No en vano, para él, la clave del proceso de pensar reside en la contradicción, la antítesis, o, en palabra mejor, la dialéctica: «demoler todos los conceptos adquiridos y cristalizados para impedir su momificación» (cf. Gurvitch, 1969, pp. 20 y 247).

Las de Hegel no son esas sucesivas, rutinarias, segundas y posteriores reediciones tan frecuentes en manuales y libros de texto. Como «edición corregida y aumentada» se exhiben con especial frecuencia obras para uso de estudiantes: de Derecho,

de Historia, de Geografía humana. De un año para otro han podido cambiar la legislación, las instituciones, la más reciente historia o las fronteras entre países. Corregir y aumentar responde entonces a mudanzas en el objeto por describir; pero las correcciones entonces no llegan lejos, no afectan a la estructura y sustancia del tratado. Por el contrario, en Hegel, al igual que en otros filósofos que han escrito de nuevo —y no sólo reeditado— alguna obra capital, no se produce mero aumento o complemento por razón de nuevas normas, nuevos hechos o descubrimientos del ámbito estudiado. Lo que se produce es renovado examen, nuevo análisis, corrección, rectificación, y no por sucesos o fenómenos sobrevenidos, sino con los mismos elementos de juicio con que ya se contaba antes.

Ediciones

Desde 1863, en que comienza a escribir *Guerra y paz*, hasta 1869, cuando la publica, Tolstoi escribe su novela siete veces. Flaubert realiza tres versiones de *La tentación de San Antonio*, separadas entre sí por 25 años (1849, 1856, 1874) y con ello ostensiblemente exhibidas como trasuntos de las que iban siendo tentaciones u obsesiones duraderas en su propia vida. André Breton redacta igualmente tres *Manifiestos del surrealismo* (1924, 1930, 1942) a lo largo de 20 años. En el prefacio, de 1929, a una reimpresión del primer *Manifiesto* comienza por decir: «Era de prever que este libro cambiara». En refundición del todo radical, Marguerite Duras ha escrito dos veces *El amante*, bien mirado, dos libros diferentes, con distancia entre sí de 7 años, en los cuales, entretanto, se producen decisivas experiencias de decepción y también acontece la muerte de uno de los protagonistas reales de la historia.

Las distintas hechuras de un libro son, según se mire, variaciones o bien reediciones, rectificaciones acerca del tema examinado. No tendrían por qué desaparecer una tras otra, sustituidas las versiones primeras por las posteriores. Cada versión merecería aparecer y permanecer en su factura y redacción.

* * *

Antes de la imprenta no era difícil escribir varias veces acerca de lo mismo y difundir versiones múltiples de una misma

obra. De cada manuscrito circulaban muy escasas copias y el propio autor, en vez de encargar copias de nuevo, pasaba fácilmente a escribir con variaciones, no copiando, aunque sí repitiendo. Ramon Llull fue prolífico repetidor, reiterativo sin descanso, hasta el agotamiento. Hasta 60 tratados suyos, magnos o menores, se conocen bajo el epígrafe temático de «arte de encontrar la verdad», colección donde unos tratados son compendio, prolongación o vuelta a escribir de otros. Con lo cual, sea dicho de paso, Llull —por otra parte, prolijo y reiterativo, y no sólo prolífico— se revela como un moderno antes de la Edad Moderna, un ensayante antes de Montaigne, un pensador inquieto y ocupado en obtener certezas antes de la metódica preocupación racionalista por trascender la duda.

Con la introducción del libro impreso se hace más difícil multiplicar las versiones y verlas publicadas. El editor de un libro adquiere derechos sobre el mismo. No permite imprimir una edición segunda, corregida, mientras no quede agotada la primera. Y tampoco será fácil el cambio de editor: sus derechos prevalecen en contra de los de un autor interesado en publicar otra versión. El contrato editorial puede ser esgrimido por más tiempo del que el autor desearía para sucesivas reediciones. El editor, además, está autorizado por la ley a seguir publicando una obra de la que el escritor quizá ya abjura o se desdice.

Un maestro, un Hegel, puede cada año o cada nuevo curso introducir modificaciones de calado en sus clases magistrales. No puede, en cambio, cada año hacer imprimir una edición corregida del texto básico de su filosofía, de su pensamiento. La imprenta y el editor ponen e imponen otros plazos. Pero a medio plazo, en el transcurso del lapso histórico que cabe dentro de la vida de un maestro, pueden darse cambios que obligan a la reedición. Con el tiempo, el filósofo aprende no ya sólo a decir mejor, más acertado, sino también a desdecirse.

* * *

La razón es histórica por todos los costados, no tanto por pretender dar razón de la historia —empresa harto dudosa, la de una filosofía de la historia—, cuanto por hallarse transida de historicidad. Es consciente del carácter histórico —cambiante, en consecuencia— de las sociedades humanas y de su propio itinerario mental ensayante. Ambos elementos concurren en Juan Bautista Vico, en su ambicioso proyecto de una nueva ciencia de

la historia: *Nuova scienza*, que, en realidad, pese a su título, es ensayo o filosofía, antes que ciencia.

Medio siglo antes, en 1681, Bossuet se había despachado con su *Discurso sobre la historia universal*, una disertación todavía teológica. Al escrutar la historia de la humanidad, Bossuet la interpretaba como historia sagrada, lo cual quiere decir: guiada por la divina providencia. Historiador de la casa real de Nápoles, Vico acomete una revisión de la historia, la primera en su género, de carácter no teológico, no atada a la historia bíblica y eclesiástica. La novedad de Vico al escribir *Nuova scienza* en 1725 estriba en el enfoque laico, racional, donde trata de defender con buenas razones el valor de conocimiento del análisis histórico que emprende. Vico desacraliza la idea y el curso de la historia, introduce la razón histórica y con ello dota al pensamiento filosófico y ensayante de una dimensión nueva, de la que antes carecía, la dimensión del devenir histórico. La historia constituye su tema cardinal, pero, encima de eso, en el proceso mismo de escribir, Vico se halla imbuido de conciencia histórica, autocrítica y autorrevisionista.

No sólo ha considerado de modo racional el devenir histórico. Vico, además, ha contemplado con sentido crítico-histórico la gestación de su propia filosofía. Autor de obra única, o casi única, a su *Ciencia nueva* la concibe y rehace en revisión y corrección continua a lo largo de su vida con tres ediciones diferentes (1725, 1730, 1744), la última de ellas ya en el año de su muerte. Esta edición tercera no se limita a revisar por completo las anteriores versiones; en realidad, constituye un ensayo enteramente nuevo de estudio de la historia, ensayo, además, que intersecta con su propia biografía y vida, testimoniadas en una segunda obra, su *Autobiografía*. Leída ésta en paralelo con la *Ciencia nueva*, no queda duda alguna de que Vico percibió su trabajo y vida intelectual como una dilatada serie de revisiones de textos ya escritos en busca de una culminación nunca alcanzada.

Se compenetran en Vico el filósofo, el estudioso de la historia y el concienzudo escritor autobiográfico. De su hibridación emerge un perfil de autor que ensaya sobre la historia una y otra vez sin dar por concluido nunca su trabajo. Lo atestigua su *Autobiografía* tanto como *Ciencia nueva*. La conciencia de la historicidad del pensamiento propio y su correspondiente puesta en práctica en el trabajo de autorrevisión constituyen en Vico perfectos correlatos de su aportación filosófica mayor: haber puesto en

pie la primera filosofía —valga ahora este nombre, no teología, no a lo Bossuet— de la historicidad humana.

* * *

No es Vico una excepción en su siglo. También otros pensadores de la época adquieren y manifiestan una clara conciencia histórica respecto a su propio pensamiento. No es el único tampoco que reedita, que revisa y se revisa a sí mismo en sucesivas ediciones. Por los mismos años, Hume, aplicado igualmente a escribir una autobiografía, sólo editada tras su muerte, escribe una y otra vez sobre el tema predilecto suyo y de su tiempo. Bajo dos títulos diferentes, en 1748 y 1751, publica la que ha quedado al fin como *Investigación sobre el entendimiento humano*, que es, a su vez, revisión de uno de los tres libros del *Tratado de la naturaleza humana*, de 1739, otro de cuyos libros Hume también revisará en 1751 para constituir y denominarse en adelante *Investigación sobre los principios de la moral*. Son reediciones, como en Vico, que obedecen a impulsos propios, a la necesidad intelectual de llevarlas a cabo, cuando reconsidera la propia obra pretérita. No responden a circunstancias externas, ni siquiera como en un profesor, en Hegel, a las exigencias académicas de impartir un programa o curso de filosofía cada cierto tiempo.

Encarnan Vico y Hume un tipo de filósofo que nunca da por concluido su trabajo; que emprende y vuelve a emprender a lo largo de su vida unos textos ensayantes, cuya escritura se despliega en un verdadero «Gedanken-experiment», un riguroso experimento mental, un «veamos de otro modo».

* * *

Aunque la imprenta ofrece los textos como fijos e inmutables, el filósofo ensayante o crítico, por su parte, y a contramano de esa fijeza, regresa de continuo sobre ellos, revisa y rehace lo ya escrito, realiza tanteos diferentes sobre los mismos temas. Cada nueva entrega al editor cumple para él una función autocrítica respecto a entregas anteriores, a las que, por difundidas y leídas que hayan sido, ahora toma a manera de unas pruebas de imprenta de un nuevo libro, o, aún más de raíz, si hace falta, como obra del todo criticable, como estupenda ocasión de pensar en contra de sí mismo. Y gracias a eso se conserva móvil, suelto, librepensador; se mantiene vivo de mente frente al riesgo de solidificación en ideología petrificada: independiente y libre

incluso frente al inerte icono intelectual que tal vez la anterior obra propia haya llegado a labrarle.

Con la fecha debajo

No siempre se conoce bien el proceso de elaboración y la correspondiente sucesión de redacciones no definitivas en las obras filosóficas. ¿Habrían de tomarse en consideración aquellas versiones de la obra que no llegaron a la imprenta? Finalmente, al parecer, las desechó el filósofo. Pero, ¿basta ese gesto para que también los lectores y los historiadores las desechen? Una filosofía crítica, al igual que una historia crítica de la filosofía, ¿no habría de contemplar entero el recorrido a través de pensamientos cambiantes sucesivos?

Las redacciones de hecho publicadas no autorizan a desdeñar los bosquejos y versiones anteriores, cual si para un escrito filosófico rigiera norma igual que para un testamento. En éste sólo vale la última voluntad y toda expresión de un testador puede ser revocada por el mismo en cualquier momento, cancelando declaraciones testamentarias anteriores. Una filosofía, empero, no es una declaración de voluntad definitiva o última. A semejanza de un papel testamentario, desde luego, lo que el filósofo ha escrito y hecho público puede ser más tarde objeto de revocación por parte suya. Pero en contrapartida de ello, y por otra parte, mientras que cada voluntad de un testador queda invalidada por otra expresión posterior, en filosofía, en cambio, también un texto luego revocado continúa existente y merecedor de atención. Aún más: puede ser digno de atención un escrito no editado. No habrá sido éste el reflejo del pensamiento que el filósofo decidió finalmente llevar a publicación. Pero también un escrito luego abandonado refleja un pensamiento que alguna vez fue del filósofo y que todavía existe, plasmado en escritura, impresa o no, con vigencia autónoma, digno, por tanto, de consideración, de estudio. A las páginas publicadas no hay por qué atribuirles virtud testamentaria anuladora de aquellas otras que las precedieron, llegaran éstas, o no, al refrendo casi notarial del libro impreso.

* * *

La jornada diaria y el ciclo anual no son las únicas unidades temporales relevantes en el proceso de escribir. En la vida de las

personas y en sus circunstancias se dan tiempos y cambios no periódicos, no sujetos a regularidad. Se da, sobre todo, el ciclo de la vida, que regularmente genera una evolución típica en el modo de pensar: con la experiencia y los años, menor radicalismo, escepticismo mayor, tal vez sabiduría. En el curso de vida, tanto las circunstancias históricas —crisis sociales, revoluciones, guerras— como las personales —de enfermedades, accidentes, pérdidas afectivas— contribuyen a generar, esto ya en desarrollo idiosincrásico, cambios importantes en el pensamiento. De resultas de las mudanzas de la vida también la reflexión crítica sobre la vida se modifica, muta. A través de los años, cambia y madura el pensamiento por la acumulación, asimilación e integración de experiencias: de lo que uno hace y de lo que padece o experimenta; de los acontecimientos históricos, colectivos, y los de la vida personal. Las vivencias hacen cambiar al escritor, también al filósofo. El polo subjetivo —el «así lo veo»— del discurso sobre el mundo —el «así es la vida»— está sujeto a las vicisitudes de una experiencia móvil que genera un «lo veo» también móvil, aunque —al menos, en el filósofo— crecientemente sabio.

Transcurren los años y no en balde. Lo que el filósofo escribió hace 20 o 30 años ahora existe de manera objetiva como producto: se halla frente a él, acaso depone testimonio en contra suya. Nada hace sentir con tanta intensidad el transcurso del tiempo, los cambios en derredor y dentro de uno mismo, como ese testimonio de la obra de ayer, ahora independiente. En lo escrito queda constancia duradera de cuán distinto ha sido el escritor en otro tiempo. La hemeroteca constituye flagelo de cualquier personaje público con más de 40 años. Del escritor constituyen flagelo a menudo sus propios poemas y prosas de juventud, aunque ni siquiera haya llegado a publicarlos. «¡Qué horrendo suscribir todo lo escrito!», llegó a exclamar Valente ante una edición conjunta de dispersos textos suyos.

Pecados de juventud los hay no sólo personales de cada cual, sino también generacionales. En los dos últimos decenios del siglo XX, una generación entera —o casi— de intelectuales europeos ha vivido en carne —en mente— propia el desmantelamiento de la concepción marxista, a la que antaño se había adherido. La quiebra del marxismo, dramática en quienes militaron, consagraron su vida y acaso la inmolaron en el exilio o en la cárcel, ha podido sobrellevarse sin mayor quebranto por parte del intelectual sólo de pluma, no de acción. Pero justo este quebranto sólo

intelectual, no tan dramático, resulta grave, en cambio, en su alcance filosófico. ¿Con qué firmeza de mente adherirse a tesis, a posiciones ideológicas, cuando hay constancia repetida del modo en que se abandonan las de juventud y aun las de edad no ya tan joven? Sólo con escepticismo y decepción. No basta con dosis masivas de melancolía.

* * *

Hay dos humores al mirar hacia atrás y escrutar el propio pasado ideológico. Uno dice: «Con la fecha debajo casi todo; sin la fecha debajo, casi nada». El otro, por el contrario, reconoce: «Aun con la fecha debajo, no es mucho lo que en propia obra me parece merecedor todavía de ser salvado y aprobado» (Fierro, 1994, p. 33).

En el historial intelectual de una persona y en el devenir de las ideas, lo que cuenta en verdad no es lo que cambia de un día para otro, ni siquiera las mudanzas de un año para otro. Realmente significativos son intervalos más extensos de la vida. Además: lo que cuenta no es el cambio en esta o aquella otra tesis, en alguna que otra pieza del edificio mental del pensador; es la enmienda a la totalidad o casi, la reconstrucción desde los cimientos, la refundición a partir de los más simples elementos constituyentes, la revocación o renovación profunda de los mismos.

Breve es la duración de la existencia humana. En ella, a pesar de eso, tienen cabida varias escrituras de un «opus magnum», diversas versiones corregidas en «el libro» donde un pensador se condensa. Han tenido cabida en la trayectoria de filósofos del siglo XX: Husserl, Wittgenstein, Sartre, Heidegger. No de un día para otro, pero sí de una fase a otra de su vida, ellos han alumbrado no ya versiones distintas de una misma filosofía, sino filosofías realmente diferentes. En esas mutaciones rige ya otro «tempo»: más dilatado que el del diario filosófico o el del manual para estudiantes corregido de año en año. El poso de la experiencia en el curso de una vida, junto con el de las lecturas y las críticas recibidas, el movimiento de una «lógica», vital a la vez que intelectual, llevada a la madurez, y no simples alteraciones pasajeras de estados de ánimo y talante, conducen a las que son enmiendas globales al conjunto de lo antes escrito y no sólo versiones de mero maquillaje o puesta al día de lo mismo.

Reconsideraciones

La escritura que nace de una razón crítica, es escritura a prueba, tanteante, experimentadora. Somete a contraste, a experimento mental, un enunciado y otro, un tercero o un cuarto, alternativos entre sí, antes de escribir y en el momento mismo de hacerlo. Lo sigue haciendo también después de haber escrito e incluso después de que la obra se encuentra en apariencia clausurada por hallarse editada y difundida.

Un discurso crítico no es de edición única o de reimpresión tal cual, sin enmiendas mayores. Es de entregas varias a la imprenta y en ediciones no sólo corregidas en erratas o en minúsculos detalles, sino de veras refundidas, rehechas a veces de raíz. En la corrección y revisión puede darse tanto la rectificación menor, de detalle, como la enmienda a la totalidad. La reedición corregida, sea cual sea su amplitud, constituye siempre gesto combativo contra la fijeza del texto y frente a la visión —un día propia— allí expresada.

* * *

Mientras se vive, hay tiempo y ocasión para rectificar. Aunque la obra se halle editada en millares de ejemplares, traducida y leída en diez idiomas, es posible todavía desdecirse, corregirse, y enmendarla incluso de principio a fin. No es sencillo, sin embargo, rectificar eficazmente. Hay modos ineficaces: abjurar de lo escrito, renegar de ello y desautorizarlo. La simple desautorización posterior de un libro ya editado no posee, por sí sola, virtud demoledora. Ahí está, ahí queda, por mucho que se reniegue ahora. Era inútil que Galileo se retractara ante sus jueces eclesiásticos. Allí estaban sus obras para sobrevivirle y atestiguar frente a su retractación; estaban y permanecían sin necesidad de que murmurara por lo bajo: «y, sin embargo, se mueve».

A una obra sólo se la refuta con otra obra, no con desautorizaciones globales, de plano, que también se quedan planas, sin relieve. La obra, además, no es sólo ya del autor; no es más suya que de otros; y el trabajo crítico con ella está sujeto a iguales requisitos que cualquier obra ajena. Refutarse y criticarse a uno mismo va a resultar, como mínimo, tan arduo y laborioso como hacerlo a otros.

Si al volver a leer se repudia lo que escribió uno mismo, no basta con juzgar y con decirlo así. Es preciso volver a escribir,

elevar a escritura pública el nuevo «así lo veo». No es suficiente con el «no» injustificado, sin fundamentar. La moción de autocensura ha de ser constructiva.

* * *

En el prólogo del *Tractatus logico-philosophicus*, en 1918, había escrito Wittgenstein con sorprendente seguridad: «la verdad de los pensamientos comunicados aquí me parece intangible y definitiva». Y, sin embargo, hacia 1940, el propio Wittgenstein encuentra insatisfactorio el *Tractatus*. No le basta entonces con decirlo. Tampoco le bastaría con escribir media docena de folios a manera de autocrítica retrospectiva señalando ahora, 20 años después, los puntos de su insatisfacción. No le queda más remedio que ponerle al lado —o, más bien, enfrente— otra obra de envergadura no menor. El desafío será escribir las *Investigaciones filosóficas*. Al comienzo de éstas reconoce la existencia de «graves errores» en la obra anterior y la necesidad de volver a pensar desde aquel trasfondo, aunque, a la vez, en contraste. Se podrá hablar desde entonces de un primer Wittgenstein y un segundo Wittgenstein, y no como si fueran filósofos distintos, pues interesan y cuentan el primero y el segundo, también por separado, pero cuenta, sobre todo —y ahí está el quid—, el movimiento filosófico del uno al otro.

* * *

El filósofo, aunque trate de escribir en ruptura completa respecto al legado filosófico anterior, realmente no escribe sobre páginas en blanco. También el filósofo adamita, que por principio finge ignorar a quienes le precedieron, vuelve, en realidad, de nuevo sobre lo ya escrito por otros. Mucho de lo que escribe, y aunque no lo confiese, lo debe a textos de predecesores, si bien revisados y reciclados, a veces irreconocibles, o también desmantelados y mutados polémicamente en su contrario, como quien le da la vuelta a un calcetín. El filósofo, al igual que el ensayista, trabaja sobre un legado de pensamiento transmitido, mas no en mimética reproducción, sino en revisión, modificación, reedición, a menudo en enmienda completa de lo anterior. Ahí yace el secreto de la vitalidad y agilidad del pensamiento filosófico, así como su potencial valor de conocimiento, de sabiduría: en enmendar de forma crítica y no en sólo sostener y conservar.

* * *

La movilidad del «así es» en el discurso de la razón —crítica siempre, debiera estar de más decirlo— sube de grado y adquiere un registro nuevo cuando el filósofo ejerce su libertad actual de pensamiento frente a la propia obra anterior, cuando se rebela contra la fijeza e inercia de la tipografía, y se enfrenta a su viejo producto en un nuevo proceso de escribir. Consiste éste, en ocasiones, en pulir, pasar la lima, o bien, en completar, dar complemento a lo escrito en otro tiempo; otras veces, en cambio, será rectificar y enmendar, rehacer acaso. Se generan así textos que no son simples «diferencias» o variaciones de una entrega a otra posterior. Se generan ediciones tan distintas de un «mismo» libro, que se trata en realidad de libros diferentes, se acojan, o no, a igual título.

De las rectificaciones que en una nueva obra realiza respecto a otra anterior deja a veces el autor constancia expresa. En ese caso dice y reconoce de puño y letra: «así lo veía, así creía, pero ahora lo veo o creo ver de este otro modo, bien distinto». Sin embargo, las rectificaciones no tienen por qué ser explícitas o quedar detalladas una a una en un censo formal. Wittgenstein no necesita advertir en cada párrafo de las *Investigaciones* dónde y en qué se está alejando del *Tractatus*. El pensador ensayante, crítico, mutante, no señala cada giro o desvío de autoalejamiento. Tampoco es preciso decirlo todo a cada paso. Al lector se le supone inteligencia y entenderá por sí mismo.

En construcción y a revisión

El profesor doctrinario no modifica un ápice su lección jamás; no la modificaría a lo largo de cien vidas que se le concedieran. El filósofo crítico, ensayante, por el contrario, varía sin fin, sin limitaciones, en breves o largos lapsos de tiempo. Si viviera varias veces, sería cada vez una mente —un ser vivo— diferente, como en un ciclo o destino de voluntaria trasmigración del alma. En una longevidad de varias vidas, realizaría una descripción seriada y variable del mundo, tal como hizo Monet con la catedral de Ruan: una treintena de versiones, en distintos tiempos del año y del día, en varios dibujos y coloraciones, del «así es la vida, el mundo».

En lienzo y en trazado diferentes es posible recrear un mismo paisaje muchas veces en un breve lapso de tiempo. La breve-

dad de la vida, en cambio, da para pocas mudanzas intelectuales de calado. Las variaciones en el «así es la vida» no son multiplicables a voluntad; tampoco se suceden unas a otras en un tiempo breve. Corresponde cada una a un cambio de piel, de «yo» —metáfora, el «yo-piel», del yo pensante (Anzieu, 1996)—; y no se cambia de piel intelectual todos los años. A lo largo de la vida, sin embargo, las personas cambian también en el modo de pensar, para ingresar a veces en una nueva y rejuvenecida edad del pensamiento. El tiempo de la vida humana, si no se frustra en un corte prematuro, suele conceder alguna oportunidad de revisar lo antes escrito, hacer una genuina revisión de vida y de escritura, realizar —«en la mitad del camino de la vida», como Dante, o ya al final de ella— una lectura de lo antes escrito por uno mismo y llevar a cabo la consiguiente escritura «a la contra», como la de Aranguren, en 1978, en *Contralectura del catolicismo*, al tomar de nuevo, casi 30 años después, una obra suya anterior. Aparece entonces la relectura crítica y también la «contralectura»: escribir contra uno mismo, contra la figura ideológica que la obra anterior, al ser leída, ha contribuido a esculpir en la opinión pública, en los lectores. Esa «contraescritura» resulta necesaria para compensar la fragilidad metodológica inherente a ensayo y filosofía. Puesto que trabajan con meras directrices, y no, en rigor, con método, ensayo y filosofía necesitan recibir alguna fortaleza de otro fundamento; han de recabarla, pues, de la autocrítica, de su sometimiento constante a revisión.

Vico escribe tres veces *Nuova scienza*. André Breton hace otro tanto con su *Manifiesto del surrealismo*. Por otra parte, no siempre el ensayista o filósofo comparece con el mismo título y sobre el mismo tema. Con el transcurso de los años el cambio de perspectiva y de pensamiento impone otras mudanzas, en las que la obra posterior no puede ya considerarse como edición revisada y corregida de la primera. La rectificación o nueva edición es entonces otra obra con título distinto y con diferente contenido. Son circunstancias, de todos modos, que no oscurecen el hecho esencial, el de la edición y publicación de una filosofía —y no sólo una obra— diferente de la anteriormente formulada.

Las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, de 1945, pueden leerse como otra versión, totalmente corregida, rectificada, del *Tractatus* aparecido en 1918. La *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, de 1960, revisa y rectifica *El ser y la nada*, de 1943. Igualmente, el Spinoza de la *Ética*, póstumamente publicada en

1677, expone una teología racional bien diferente de la del *Tratado teológico-político*, de 1670, que todavía dejaba un lugar a la profecía revelada. En obras así, posteriores en 10 o 20 años a alguna otra inaugural, de primera comparecencia, se reedita y rehace no sólo un libro, sino un universo de pensamiento. Son segundas obras —que no partes, y en contra del refrán— que fueron buenas: segundos tiempos de una filosofía que merecía permanecer para la historia ya desde la hora de su versión primera. El contraste entre los dos tiempos, mientras escenifica el cambio producido, favorece un esquema dicotómico que contrapone la primera a la segunda madurez del filósofo.

No menos visible se hace el cambio entre periodos diferenciados del pensamiento de un filósofo en sendas obras emblemáticas: en Husserl, primero, las *Investigaciones lógicas*, luego las *Ideas para una fenomenología pura*, en fin, la *Lógica formal y trascendental*, con casi 30 años de intervalo entre la primera y la última; de otra forma en Kant, con intensa producción escrita casi juvenil, 10 años de posterior silencio y extensa serie de obras de una madurez acrisolada en las *Críticas*. No se deja ver de manera tan clara cuando el proceso ha ido fraguando a través de numerosos escritos en continuidad y sin apenas contraste de los unos con los otros. Aun entonces hay lugar, de todos modos, para hablar de un primer y un segundo Heidegger, o Schelling, o Platón, el juvenil y el de mayor madurez, simplificando además mucho en ello, como si hubiera sólo dos momentos, como si no se tratara de un proceso de cambio gradual, a la vez que poderoso.

Ahora bien, el segundo Wittgenstein o Heidegger no cancela al primero. En consecuencia, por mor de una coherencia sistemática que quizá el filósofo no quiso, no está justificado entender e interpretar unos textos por otros, unas entregas por otras. Las *Investigaciones* no son mero complemento, criba y puntualización del *Tractatus*, el cual, no menos y con todo derecho, se halla en el origen de una tradición posterior, wittgensteiniana legítima, la de una estela de filósofos que se quedan con el primer Wittgenstein antes que con el último. Ni tampoco la *Ética* de Spinoza borra el pensamiento de su anterior *Tratado teológico-político.*

* * *

Una gran filosofía puede haber sido dúplice o múltiple. La fecundidad de un filósofo, ensayista o pensador, luce en que de

él se hayan podido derivar dos o más líneas diferentes. Y el desafío para el intérprete, para el lector inteligente, está en entender no esta obra sólo por aquella otra, sino el devenir y discurrir de la una a la otra.

En esto —al menos en esto— los filósofos sistemáticos conservan los modales críticos de los ensayantes. Las «reediciones» de su filosofía, lejos de ser meras reimpresiones de libros, son —suelen ser— versiones u obras por entero innovadoras, no esperadas del autor por sus lectores, sus estudiosos y adeptos. Con eso dejan el sistema en vilo, hacen mella y quiebra en él, lo separan de la doctrina y lo aproximan al ensayo.

Distintas ediciones valen entonces por sucesivos experimentos mentales. También el filósofo emite hipótesis. Sobre todo en las retractaciones, en el abandono de hipótesis anteriormente sostenidas, permite entrever las peripecias y aventuras de su análisis: cómo llega éste a autotrascenderse en sabiduría potencialmente universal. En ellas el discurso, sea formalmente filosófico, científico o de ensayo, se alza a aquel alto modo de sabiduría que es capaz —con fundamento, y no a lo necio— de mudar de parecer.

Sección tercera

DEL LADO DE GALILEO

VIII
LA INVESTIGACIÓN DE CIENCIA

¿Por dónde comenzar? ¿Qué pieza mover primero?

En el tablero del conocimiento, como en el ajedrez, no es pequeña cuestión la del primer movimiento a partir de la posición inicial. No hay en él, además, comienzos absolutos, sin posiciones de antemano establecidas. Cuando se empieza formalmente a pensar, a hablar, a disertar, se procede siempre a partir de antecedentes, aunque a veces se aparente no tenerlos. Ya desde el movimiento inicial se bifurcan los caminos de un pensamiento que aspira a conocer la realidad, caminos que suelen ser divergentes, de alejamiento recíproco, aunque lleguen también alguna vez a intersectar o discurran en paralela dirección.

Un movimiento o gesto de comienzo es el instaurado por el sujeto en autorreflexión meditativa, cuando en un determinado momento finge despertar de súbito a la conciencia de sí y del mundo, presume una repentina luz, lucidez mental completa, y decreta, por ello, colocarse a sí mismo en posición segura y cierta, precedente a cualquier otra certeza y realidad. Así ha acostumbrado a comenzar la filosofía hegemónica desde Descartes: una filosofía meditativa y argumentativa, racionalista a veces, pero mentalista y raciocinante siempre, pensamiento autogenerado y a menudo sofisticado, mas no por ello verdadero conocimiento: una bola de nieve que rueda, que se alimenta a sí misma y adquiere grosor por mero deslizamiento sobre la superficie de la realidad objetiva, sin apenas penetrar en ella.

Otro comienzo es el de «dice Séneca» o «escribe Platón», cuya variedad dogmática se adhiere a un «dice el Espíritu Santo» y cuyo discurrir más trivial puede quedarse en un «sostiene Pereira»: en la cita de un maestro, un familiar o un amigo, real o

ficticio, de quien se confiesa haber aprendido algo. Es el gesto de Montaigne y del ensayista: comenzar por lo dicho ya por otros, por antecesores razonables, respetables, para concordar con ellos o también, en su caso, discrepar, pero, incluso entonces, y con el mayor respeto, tirando de ellos como interlocutores y pre-texto.

Un tercer comienzo es la observación, la mirada directa a la realidad, la del mundo externo: ir «a las cosas mismas», según pedía Husserl, aunque él mismo apenas lo cumpliera. Éste es el inicio propio de la ciencia propiamente tal.

Filosofía meditativa o argumentadora, ensayo, ciencia divergen desde el primer gesto, el del inicio en el uso formal de la razón; y difieren luego en el contenido, naturaleza y generación de un conocimiento verdadero. También a veces se entrecruzan, se mezclan, coinciden incluso: un ensayo y una filosofía a menudo intercambiables; una ciencia que ensaya, que procede por ensayo y error, así como una ciencia que generaliza y extrapola hasta rozar cuestiones de filósofos; una filosofía muy nutrida de ciencia, constituida en heredera suya, o, al contrario, en su preliminar, en prefacio de la práctica científica: en epistemología, discurso del método, lógica o teoría filosófica de la ciencia.

El giro galileano

Giro copernicano suele decirse —y dice Kant— y con razón, pues fue Copérnico quien le dio la vuelta a la anterior concepción del cosmos, geocéntrica. Es la Tierra la que gira en torno al Sol y no al revés, como creyeron los antiguos; y esto se sabe bien desde Copérnico. A Galileo no se le adjudica, pues, el mérito del vuelco revolucionario del heliocentrismo. Sí le corresponde, en cambio, más que a ningún otro, al comienzo de la Edad Moderna, el mérito de haber sabido hacer valer ese y otros fenómenos en orden a un paso grande hacia adelante en el saber, en la instauración de una ciencia natural del todo innovadora, en ruptura más que en continuidad respecto a sus antecedentes, a todo lo que se entendió como ciencia en el mundo griego y en el medieval.

Galileo destaca en el frontispicio histórico de la ciencia moderna, al igual que Montaigne en el ensayo y Descartes en la moderna filosofía. A lo largo del siglo XVI habían tomado cuerpo las primeras ciencias de la época, ante todo, la astronomía y la física, donde investiga Galileo, también la anatomía humana:

Vesalio, Falopio, Paracelso, el infortunado Servet, precursor semiteólogo de Harvey. Muy por encima, sin embargo, de otros iniciadores de aquel siglo, Galileo representa la estampa ejemplar del científico. Con él, por vez primera, el heliocentrismo, ya sostenido antes por Copérnico y Kepler, se confronta con la vieja autoridad, la de la Iglesia romana, encarnada en un tribunal eclesiástico presidido por un teólogo notable, el cardenal Belarmino. Encarna así Galileo el primer choque de la ciencia con la autoridad de la tradición.

* * *

Estamos en 1633. Belarmino y otros eclesiásticos no son ingenuos. Lo que han de defender no es tanto que la Tierra sea el centro, cuanto que el hombre constituye el centro. Intuyen lo que se halla en juego y en peligro. Fueron lúcidos en grado suficiente para intuirlo tan bien o mejor que Galileo. Era éste bien consciente: «presiento que estas novedades serán los funerales o, más bien, la muerte y el juicio final de la seudofilosofía». Pero, no menos, los eclesiásticos sabían bien lo que se estaba incubando, lo que las novedades galileanas llegarían a significar: el desmoronamiento no sólo del saber medieval o aristotélico, sino de los cimientos de la posición central del hombre y del Cristo en el universo, desplazados ambos a la periferia de un planeta entre otros astros incontables. No les hacía falta llegar a sospechar que, si la Tierra no era el centro, el Sol tampoco lo era. Lo que ahora decía Galileo les bastaba para entrever los espacios infinitos sobre sus cabezas y el abismo bajo sus pies, reducida la historia evangélica y bíblica a un episodio periférico y minúsculo en el cosmos. No era posible ya pensar la teología como antes de Galileo. El heliocentrismo minaba algunos pilares básicos de credibilidad del antropocentrismo y, por tanto, también del cristocentrismo, del cristianismo, en suma.

Con lo que llegará a saberse luego sobre las dimensiones del cosmos, la concepción cristiana del hombre resultará ya increíble, inverosímil, en su propio núcleo central, el dogma del Cristo. Si estamos en un mundo de dimensiones que se miden en millones de años luz, y en un minúsculo planeta Tierra, partícula de polvo en una polvareda inabarcable de galaxias, ¿cómo osa la humanidad presumir de destino o meta de la creación? Y más grave todavía: ¿cómo va a haberse producido la venida de Dios justo aquí, en este planeta, y ahora, hace un par de milenios?

Caso de existir o haber existido otros seres inteligentes en el universo, ¿también el Hijo de Dios se ha encarnado por ellos y en alguno de ellos? El dogma cristológico resulta insostenible dentro de las dimensiones hoy conocidas del universo; no pasa de mito local de una religión con sólo 2.000 años de existencia. Demasiado poco por comparación con los cerca de 4.000 millones de años de la vida en nuestro planeta o incluso con las decenas de miles de años del «homo sapiens».

Con Galileo empieza el bronco y largo diferendo entre la ciencia y la teología, cuya siguiente etapa principal llevará el nombre de Darwin.

* * *

Aparece Galileo en un siglo que le necesitaba: de un lado, por hallarse aún sumido en un mar de dudas, no bien digeridos todavía ni los descubrimientos geográficos del siglo anterior, ni el cisma religioso de la Reforma; de otro, por darse las condiciones para un salto decisivo en el modo científico de estudiar el mundo, un salto resultante no ya del simple progreso o acumulación de las observaciones, los conocimientos, sino del uso metódico conjunto de instrumental técnico de observación y formulación matemática en el procesamiento de los datos. Galileo es el primer investigador que con toda nitidez preconiza, pone en práctica y combina con fortuna ese doble elemento inherente al proceder de la ciencia natural moderna.

La formulación matemática había sido solicitada ya antes por Leonardo y por Copérnico. Es tópica en la época la idea —en realidad filosófica, y no de ciencia— de que la naturaleza está escrita en caracteres matemáticos. También con estos caracteres, numéricos y geométricos, enlaza luego el «sueño» epistemológico de Descartes (Davis y Hersh, 1989). Pero de tal idea y de su obvia consecuencia, la necesidad de medición, hace Galileo un principio de investigación: hay que medir todo lo medible y hacer medible lo que todavía no lo es. Se aplica, pues, en consecuencia, a un uso sistemático del cálculo y de las matemáticas para ajustar y predecir datos de observación. Galileo da así inicio a la transcripción metódica del conocimiento del mundo físico a un lenguaje homogéneo: el de la representación geométrica y el cálculo algebraico, o, mejor y en general, el de la formalización matemática de los hallazgos empíricos. Nace de ese modo un nuevo lenguaje, exacto, de medidas y ecuaciones, a manera

de un esperanto de la razón, para la representación de los fenómenos del mundo.

* * *

La exactitud y la precisión no forman parte de las cualidades naturales del observador humano. Nuestros sentidos no son en nada exactos en su ordinaria percepción. Solamente se alcanza una percepción exacta mediante instrumentos que afinen la observación de los sentidos, sobre todo el de la visión.

La necesidad de instrumentos deriva de la pobreza e imprecisión de la observación común, no asistida por ellos. Los humanos no somos buenos observadores. No lo somos, ante todo, por incapacidad perceptiva. En nuestra limitación sensorial no captamos todo el espectro de la luz, ni del sonido; no aprehendemos magnitudes en dimensiones de macrocosmos y microcosmos: no entran en nuestra escala perceptiva. Sin muy potentes telescopios no es posible ver nada más allá de nuestra galaxia. Sin microscopios poderosos es imposible escrutar la estructura molecular y celular. La nanotecnología resulta indispensable para atisbar y operar en la dirección de lo infinitesimal. Sin instrumental, en suma, y sin una sofisticada tecnología de observación, no hay ciencia en el sentido moderno.

A falta de instrumental, nuestra visión sólo distingue bien para las necesidades de la vida cotidiana; discierne entre lo más grande o más pequeño, más lejano o más cercano; pero permanece muy tosca al calibrar volúmenes y distancias. Igualmente nuestro tacto, aunque distingue grados de calor y de frío, o de solidez y peso en los objetos, resulta impreciso y burdo en sus estimaciones. Galileo fue revolucionario en la introducción de instrumental con la necesaria precisión para el estudio de la naturaleza. Fue el primero en apropiarse de instrumentos artesanales existentes en su tiempo y en perfeccionarlos con fines de investigación. Inventa y utiliza Galileo el péndulo como instrumento de medida del paso del tiempo. Antes de él se conocían y utilizaban lentes semejantes al telescopio, pero como artefactos para el ocio y la curiosidad, no como útiles para el conocimiento riguroso. Su perfeccionamiento por Galileo, apenas un año después de la fabricación por Lippershey, en 1608, de un telescopio propiamente tal, y su incorporación a una observación más exacta de los movimientos de los astros, dio un impulso decisivo a la astronomía como ciencia y no simple afición. La ciencia natural comienza, pues, y se desarrolla,

entre otros factores, gracias a la creación y puesta a punto de instrumental disponible en la investigación, capaz de escrutar con creciente precisión en el doble ámbito de lo inmensamente grande y de lo indivisiblemente pequeño.

Observación con instrumentos y medición exacta constituyen rasgos metodológicos que, desde Galileo hasta el día de hoy, caracterizan al conocimiento empírico de la ciencia. Por otra parte —¿hará falta decirlo?—, la ciencia contemporánea trabaja con instrumental en extremo variado, especializado, y con patrones de medida y cálculo muy diferentes de los del siglo XVII.

El desarrollo en la creación, refinamiento y aplicación de instrumentos para uso del investigador continúa hasta hoy y constituye por sí solo un vector decisivo de la historia de las ciencias. La introducción de algunos instrumentos o técnicas instrumentales basta para revolucionar del todo un campo de estudio. Descubre Libby en 1946 la técnica de datación por carbono 14, presente en los organismos muertos y que se desintegra a una velocidad conocida: muda con ello la faz de la paleontología. Ahora es posible establecer una cronología de suficiente precisión hasta 60.000 años atrás —lo que alcanza la edad del «homo sapiens»— a manera de un reloj del pasado, en restos humanos y de homínidos, en animales y vegetales. Las técnicas de ADN permiten identificar especies, establecer filiaciones entre ellas, recomponer la identidad de un organismo a partir de miembros e incluso de pequeños restos sueltos. Con ello, paleontología y arqueología consolidan su estatuto científico y la historia del pasado remoto se transforma hondamente. No limitada ahora a épocas de las que restan testimonios escritos, ni consistente sólo en estudio e interpretación de los mismos, la ciencia histórica abarca ahora por igual los tiempos antes llamados prehistóricos.

* * *

La ciencia moderna le debe a Galileo, más que a ningún otro de los iniciadores, los dos rasgos metodológicos que, hasta el día de hoy, confieren valor de ciencia al conocimiento: primero, el de completar, ampliar, potenciar, refinar, corregir la percepción ordinaria de los fenómenos mediante instrumentos apropiados de observación y recogida de datos, no ya sólo telescopio o microscopio, hoy ya electrónicos, sino toda clase de instrumentos y procedimientos tecnológicos; segundo, el de agrupar, clasificar de forma sistemática los datos recogidos y razonar, in-

ferir, acerca de ellos con ayuda de análisis lógico-matemáticos, estadísticos y de teoría de la probabilidad, una teoría cuyos primeros modelos estaban apareciendo, para juegos de salón, antes que para uso de la ciencia, también en el siglo XVII.

Tras el giro galileano, la observación en ciencia se parece muy poco a la observación común, incluida la del ensayista que contempla a sus congéneres. El científico observa con instrumentos y método, con puesta a prueba de las conjeturas, a veces con experimentos. Con entera justicia, y no en remoquete crítico, cabe llamar, pues, «ciencia galileana» a la todavía ahora vigente, aunque con instrumental y en dominios muy ampliados respecto a los de Galileo.

De la dialéctica a la ciencia

¿Por dónde y cómo comenzar?; ¿con qué movimiento de la inteligencia?

En torno a 1600, la cuestión de cómo y por dónde comenzar equivale a esta otra: cómo salir de las dudas, de la duda, del desconcierto en medio de las doctrinas inconciliables, las opiniones contradictorias, los credos en lucha a muerte. Están recientes todavía —en rigor sin terminar, hasta la paz de Westfalia (1648)— las guerras de religión, irreligiosas y crueles. No se trata sólo, pues, de cómo zanjar disputas teológicas e ideológicas, sino de cómo poner término definitivo a la locura de esas guerras que las tienen por origen o pretexto.

* * *

El ensayo conforme al diseño de Montaigne es impotente para salir de dudas, para dirimir las discusiones. Antes bien, la sabiduría de Montaigne, la del ensayista, consiste en reconocerlas, admitir que de ellas a veces no se sale y, en fin, saberse mover con prudencia pragmática en medio de ellas como quien navega entre altas olas. Es Montaigne maestro en ese registro de sabiduría, el del manejo práctico de la incertidumbre. Y en verdad es una sabiduría necesaria: tantas son las realidades inciertas de la vida, que sin capacidad para habérselas con lo incierto jamás se alcanza sabiduría auténtica.

El desarrollo de uno de sus *Ensayos*, «De la incertidumbre de nuestro juicio» (1.º, XLVII, 345-352), ilustra bien ese género de

saber, consistente en dudar, que recorre la obra de Montaigne. Comienza éste con el apoyo de un verso de la *Ilíada* para decir que «existe libertad cabal para hablar de todo en pro y en contra», una idea asimismo presente en otras páginas (véase en 2.º, XII, 207). Continúa luego media docena de páginas con digresiones sobre asuntos nada filosóficos: tácticas militares, batallas y defensa de plazas fortificadas. Y se clausura el capítulo —y es lo crucial— con otra cita, ahora del *Timeo*, de Platón: «nuestros juicios participan grandemente del azar». Cierra Montaigne el ensayo, por tanto, sin desatorar la duda, es más, sin proporcionar regla alguna para ello, para salir del acaso o del azar en nuestros juicios. Deja, además, pendiente, sin matices, el aforismo del comienzo.

Ahora bien, libertad para hablar en pro y en contra, ¿la hay realmente en cualquier juicio? En nuestros pronunciamientos interviene el azar en gran medida, pero ¿en todos ellos?, ¿en cuáles de ellos? En cuanto máximas con pretensión universal o sistemática, tanto la cita homérica inicial como la platónica final aducidas por Montaigne dejan del todo insatisfecho, frustrado, el apetito de conocer.

Maneja Montaigne un concepto harto flexible de razón. La hace equivaler a pensamiento y argumentación: «Llamo razón a esas apariencias de discurrir que cada uno forja en sí mismo. Esta razón, de cuya condición puede haber cien contrarias sobre un mismo objeto, es un instrumento de plomo y cera, extensible, plegable y adaptable a todo sesgo y medida. No hay sino que saberlo moldear» (2.º, XII, 282). Tras ponderar «cuán libre y vago instrumento es la razón humana», resulta coherente concluir que «nada hay tan moldeable y errante como nuestro entendimiento» (3.º, XI, 279 y 289). Anticipa Montaigne, por otra parte, un ítem básico de la crítica de una razón sólo ensayante y argumentadora: la «facilidad de las mentes brillantes para hacer verosímil cuanto quieren» (2.º, XII, 288). Pero esta crítica no le lleva a procurar mejorar el instrumento: la razón; no le conduce al método, ni, menos aún, a la ciencia, como en cambio va a suceder en Bacon y Descartes.

El recurso al método

¿De qué manera proceder? Con método: en eso se resumen tanto Bacon, en el *Novum Organum*, de 1620, como Descartes,

en las *Reglas para la dirección de la mente*, probablemente de 1628, y en el posterior *Discurso del método*.

Diseña Bacon su obra con el propósito de instruir en el acertado modo de proceder; y se aplica a ella desde el rechazo de toda filosofía anterior, como quien emprende un comienzo absoluto, una magna instauración. Tal es el proyecto global, aunque inconcluso, de su programa, *Instauratio Magna,* dentro del cual llega a concluir tan sólo una sección, la del *Novum organum scientiarum,* con dos secciones desarrolladas en forma de «aforismos sobre la naturaleza». Los comentaristas de Aristóteles habían dado el nombre del «organon» (= instrumento) al conjunto de obras del maestro en el campo de la lógica. Pues bien, al modo del «organon» aristotélico, y confrontado a él, instaura Bacon un nuevo «organon», un nuevo conjunto lógico, metodológico, instrumental, al servicio de las ciencias, de la razón: un arte del descubrimiento —«ars inveniendi»— y no sólo un arte de la comprobación. Es el suyo un «nuevo instrumento» para «ensayar el método» y «corregir los malos hábitos de la inteligencia», en contra de toda forma de dogmatismo y de prejuicio, contra los «ídolos» —imágenes, prejuicios— de toda clase, incluidos los de los filósofos. De éstos se separa de manera radical hasta el punto de que en ningún momento parece querer implantar una nueva filosofía. Considera vana y vanidosa cualquier filosofía: no sólo la escolástica, también la griega, y no sólo porque ésta le llega interpretada por vía de teólogos que de ella se adueñaron, sino por discrepar de Aristóteles y de su lógica deductiva.

Bacon se pronuncia con singular contundencia: una dialéctica basada únicamente en la argumentación no es capaz, por sí sola, de aportar genuinos progresos al conocimiento. En vez de discutir indefinidamente con disquisiciones, «es más razonable hacer la prueba» acerca del asunto disputado (*Novum Organum*, «Prefacio»). Las discusiones filosóficas habituales, además —añade Bacon—, suelen basarse en un número de hechos muy reducido, demasiado estrecho. No es posible hacer descansar un auténtico saber sobre tan delgado basamento (*op. cit.*, sección 1.ª, aforismos 25 y 62).

Descartes, por su lado, ya en las *Reglas*, se expresa no menos tajante al rechazar las meras opiniones. La Regla segunda exige un «conocimiento cierto e indudable» con recusación de «todos los conocimientos sólo probables». Polémico y beligerante, Descartes repudia sin contemplaciones el modelo ensayista y dialéctico de filosofía: «No llegaremos a filósofos por mucho que haya-

mos leído los razonamientos de Platón y Aristóteles. De ese modo no habremos aprendido ciencias, sino solamente historias» (Regla tercera). De un plumazo queda descartado el proceder de Montaigne: los apoyos textuales del ensayista son «historias», nada más. Y Descartes, como León Felipe, no quiere que le cuenten más historias, tampoco de filósofos: ¡no me contéis más cuentos!

* * *

En el diseño de Bacon y Descartes, la ciencia se constituye como método seguro para la solución o, más bien, resolución de problemas, de discusiones, discrepancias. Y tanto se corresponden conocimiento y método, que la cuarta de las *Reglas* de Descartes establece una máxima estricta, valedera, desde entonces, para toda la ciencia moderna: «vale mucho más no pensar en investigar cosa alguna que hacerlo sin método».

Por lo demás, difieren mucho Bacon y Descartes en sus respectivos diseños del método, que se ven adjudicados de forma sumaria los atributos, respectivamente, de empirista y racionalista. Bacon fue más coherente y desarrolló mejor unas reglas prácticas para la nueva ciencia empírica. Expresó, con mejor tino que Descartes, lo que estaba haciendo Galileo. Lo dice en el primero de los aforismos de *Novum Organum*: «El hombre, servidor e intérprete de la naturaleza, no actúa ni comprende más que en proporción de sus descubrimientos experimentales y racionales sobre las leyes de esta naturaleza; fuera de ahí nada sabe y nada puede».

Frente al aristotelismo, Bacon es el adalid metodológico de la inducción, un modo de hacer que se generalizará en la ciencia natural en su versión más empirista: «de la experiencia y los hechos inducir las leyes, elevándose de manera progresiva y sin sacudidas a los principios más generales» (*Novum Organum*, sección 1.ª, aforismo 19). Frente a cualquier filosofía, de la que desconfía, al igual que Montaigne, cuya obra aprecia, se propone, sin embargo, en contraste con él, hacer borrón y cuenta nueva respecto a cualquier legado del pasado.

* * *

Las instrucciones de Descartes sobre el método permanecen en extremo vagas y genéricas. Ya Goethe había sentenciado que, un par de siglos después, el *Discurso* no prestaba ya ningún servicio. Lo recuerda Bachelard (1972 / 1973, p. 46) y remata el

juicio: las reglas metódicas de Descartes son poco más que la cortesía elemental del científico, los hábitos evidentes de cualquier mente racionalmente instruida, máximas o directivas consabidas y, por eso mismo, ahora ociosas.

Descartes, en realidad, se adentra por un camino —el de las ideas claras y distintas y el de la evidencia del «yo pienso»— ajeno al de Galileo y los científicos, y que acaba por conducirle finalmente, en los *Principios* y en las *Meditaciones,* a cavilaciones metafísicas centradas en la conciencia y no, apenas, en el conocimiento del mundo o del ser humano. Instruye Descartes en el método, pero el suyo no es el de la ciencia empírica moderna.

A partir de este Descartes metafísico, va a bifurcarse la historia del pensamiento en una secuencia de filósofos y otra de científicos, con raras convergencias o intersecciones y casi siempre en conflicto o en desencuentro. El propio Descartes, retrospectivamente contemplado, aparece doble y no de una sola pieza: de una parte, el diseñador del método, el descubridor de la geometría analítica, el estudioso de los meteoros y de la dióptrica, ciencia de la refracción de la luz, el pensador que considera suficiente dedicar un día al mes a la filosofía; de otra, el metafísico, el del dualismo de alma y cuerpo, de la «cosa pensante» y la «cosa extensa», el de las «ideas innatas», que sirven de condimento a cualquier racionalismo, a la identificación entre pensar y conocer.

El conocimiento contribuye siempre a la eliminación o reducción de dudas y también de opiniones contrarias; y no es la ciencia el único modo de conocimiento y de reducción de la incertidumbre; existe también conocimiento fuera de ella. Una cosa, sin embargo, es indagar, examinar, estudiar, someter a escrutinio; otra, investigar con método. Esto último constituye propiamente a la ciencia: el método le es consustancial. La ciencia es una mirada con método sobre la realidad.

En cuanto forma específica de conocer, lo que a la ciencia le distingue de otros saberes le viene de investigar con método. Cabe conocer sin haber investigado: en recepción pasiva de enseñanzas, al aprender de maestros. Cabe asimismo explorar, examinar, indagar por uno mismo, como hace el ensayista o el curioso, pero sin método, sin investigar en sentido estricto. La mayor parte de nuestros conocimientos cotidianos, pragmáticos, no deriva de indagación formal alguna. Frente a ellos, investigar con método otorga sello distintivo a la ciencia, mientras unos métodos concretos y específicos, bien definidos, se lo otorgan a

las disciplinas específicas. En cada una de éstas, así como en la ciencia en general, el proceder metódico se contrapone al azar, a la fortuna, a la improvisación. Científico es, en suma, el conocimiento resultante del escrutinio metódico de su objeto.

* * *

Método se contrapone a doctrina y no es lo mismo que conocimiento. Es un modo de hacer: programa regulador de una secuencia de operaciones que mejoran la capacidad de la mente para llegar a conocer, conjunto de pautas orientadoras acerca de por dónde empezar y cómo seguir, también cómo evitar ciertos errores más frecuentes. Método equivale a reglas: sean exactos algoritmos o bien reglas sólo orientadoras, ampliamente consensuadas o de hecho adoptadas en la práctica por los investigadores, simples heurísticos certeros —aunque no infalibles— para ser manejados con flexibilidad e inteligencia.

Constan las ciencias de otros elementos, además de método. Consisten en conjuntos de conocimientos y se organizan en teorías. Ninguno de estos componentes, sin embargo, es privativo de la ciencia. Hay materias donde el investigador de ciencia no siempre mejora en conocimiento al experto no científico. Un campesino puede pronosticar el tiempo aquí y ahora con más exactitud que un meteorólogo. Una mujer es capaz de predecir la reacción de su marido a un contratiempo adverso mejor que el psicoterapeuta que está tratando como paciente a ese marido.

Las teorías, por su parte, no son tampoco exclusivas de la ciencia. Antes, al contrario, pueblan las filosofías, a menudo consistentes sólo en eso, en teoría. Tanto es así que en sus extensiones teóricas puede a veces resultar difícil distinguir la ciencia de la filosofía.

* * *

De santo y seña de la necesidad del método en la ciencia vale la máxima de Descartes de renunciar a conocer y aun a estudiar antes que proponérselo sin método. O también, en paráfrasis de la sentencia de Kant para el imperativo categórico, esta otra: observa, piensa, razona de tal modo que tu modo de conducirte pueda convertirse en regla universal de conocimiento. Tiene, por eso, el método una vertiente normativa, prescriptiva. A ella se consagran metodólogos, epistemólogos y teóricos de la ciencia, sea desde la filosofía o desde las propias ciencias. En esa pers-

pectiva se estudia y se propone qué método debería observar el investigador para ajustarse a cánones de racionalidad científica. En ella se desarrollan tanto la «lógica de la investigación científica» (Popper, 1959 / 1962), cuanto las disciplinas instrumentales, metodológicas —de la estadística a la psicometría y a la radiología—, servidoras de las ciencias sustantivas. El método consiste en un conjunto de reglas que son —o constan de— procedimientos técnicos, de observación y/o de cálculo. Esas reglas suelen significar un estrechamiento en la exploración, cierto; pero un estrechamiento productivo.

Hay otro enfoque, sin embargo, sobre el método o los métodos: tan sólo descriptivo. En ese enfoque, propio de historiadores y sociólogos de la ciencia, no se prescribe cómo hacer; simplemente se describe cómo han actuado, cómo han investigado e investigan los científicos, en especial aquellos que alcanzaron descubrimientos mayores. Puede así Feyerabend escribir *Contra el método* para resaltar que, bajo ciertas condiciones, estrategias muy variadas, transgresoras incluso de reglas canónicas de método, pueden llegar a valer y de hecho han valido en ciencia. Ahí rige la sentencia de que «no hay camino», no hay método, de que éste se hace al caminar, al investigar; y aparece una palabra mágica para designar descubrimientos accidentales en la ciencia, el hallazgo casual y afortunado —de chiripa, se diría en castellano castizo— de lo que no se busca: «serendipity», o, como en castellano ha llegado a traducirse, «serendipia» (Roberts, 1989 / 2004). Aparece el estilo o feliz arte —más que facultad o procedimiento reglado— de inventar, hallar, descubrir.

* * *

El método señala reglas de juego de la vigilancia crítica dentro de la comunidad científica. No sin razón se denominan «disciplinas» las distintas ciencias, pues hay en ellas, sin duda, disciplina: observancia de un ordenamiento, no en vertical por obediencia a una autoridad jerárquica, sí en horizontal por vigilancia recíproca entre los integrantes de la comunidad científica. Bajo reglas de método, de disciplina observada dentro de una ciencia, los investigadores, por lo general, se comportan de una manera muy disciplinada. Sólo de tiempo en tiempo surge un científico indisciplinado, trasgresor, que quiebra algunas de las reglas del juego e instaura otras. Se habla entonces, para el caso, de cambio de paradigma: de revolución científica (Kuhn, 1962 / 1971).

La preceptiva metodológica, por otra parte, al igual que la literaria, va a remolque de los creadores, respectivamente, de ciencia y de literatura, y no les precede. Llega Joyce y hace añicos toda la preceptiva novelística decimonónica. Llega Darwin y convierte en marginales las taxonomías de los botánicos y zoólogos del siglo anterior; dota a las ciencias de la vida —y, en consecuencia enseguida, a las del hombre— de un concepto revolucionario, el de evolución biológica, que rompe los esquemas de una ciencia de la naturaleza reputada inmutable.

Una es, en suma, la preceptiva metodológica, la que conviene transmitir a quien se inicia en la ciencia para que no se extravíe; y muy otras son las prácticas de método que el investigador avezado puede a veces permitirse y gracias a las cuales precisamente acaso llega a hallazgos imposibles de alcanzar con arreglo al método canónico. Uno es, por otro lado, el método en singular, el método científico reverenciado por algunos como si hubiera un solo método de ciencia, un único conjunto de reglas de investigación para todas las disciplinas; y otros son, con exactitud mayor y en plural, los métodos o procedimientos, variados incluso en el seno de una misma disciplina. Unos son, en fin, los métodos de descubrimiento, basados en conjeturas expertas o en simples sospechas intuitivas, orientados por heurísticos alguna vez falibles; y otros los métodos de confirmación, de contraste de hipótesis y puesta a prueba mediante experimentos u observaciones repetidas.

Observación y medición

El método científico, en dos palabras, dos actividades, consiste en observar y razonar. El razonamiento es de inferencia, de inducción, y no, o no tanto, deductivo, como en cambio acostumbraron filósofos racionalistas y mentalistas. La diferencia con éstos yace asimismo, no menos, en el modo de observar.

También filósofos y ensayistas observan. Sus observaciones, así como los «datos» que en ellas recogen, son, sin embargo, demasiado personales y anecdóticas, al albur de las vicisitudes de la vida, de lo que eventualmente encuentran, datos, de ordinario, demasiado vagos e imprecisos, selectivos, sesgados a menudo, en consecuencia. Filósofos y ensayistas, sobre todo, razonan; ejercitan, y con liberal exceso, el razonamiento. A partir de

unos datos alcanzados de modo desigual, irregular, con excesivo filtro de teoría, se entregan enseguida a vuelos de razonamientos generalizadores: «teorías cosmopolitas y observaciones provincianas» ha apostillado un crítico mordaz (Fiske, 1978).

Las observaciones en ciencia pueden ser provincianas, locales, de detalle, pero han de ser exactas, de precisión. Por eso, el investigador las logra con ayuda de instrumentos que refinan y amplifican la percepción de los sentidos, a la vez que aseguran la medición de los fenómenos. Los instrumentos científicos permiten pasar del modo aproximativo al de la precisión en observar y registrar. Hasta puede sospecharse que haya sido la falta de instrumental apropiado lo que dejó bloqueada, sin progresión, la pujante ciencia de los griegos. Fue Galileo, sin disputa, el primer artífice e introductor de instrumental de investigación en los inicios de la ciencia moderna. Para hacerse una idea del significado de esa introducción en la ciencia, conviene hacer memoria de la situación de los instrumentos de medida en el tiempo anterior al suyo.

En los comienzos de la Edad Moderna, no existen todavía unidades de medida comunes, ni siquiera en los objetos y magnitudes de uso cotidiano. De una región y de una ciudad a otra son distintas las unidades de peso, de volumen, de longitud. Existen los relojes, pero de extrema imprecisión, hora más hora menos: tampoco hace falta conocer la hora exacta. Muy inexactos relojes de resorte o de clepsidra representan un lujo en las casas todavía a mediados del siglo XVI (véase Defossez, 1946, sobre «los sabios» y la medición del tiempo). Se conoce y se usa en el comercio la balanza, mas no la utilizan los estudiosos, ni siquiera los alquimistas, que trabajan como el cocinero al preparar un plato con una receta cualitativa de cocina: en estimación aproximada, sin medidas. No existe el termómetro tampoco. Sí que existen los cristales, pero el fabricante de anteojos es un artesano, no un técnico. Se fabrican catalejos para ver más lejos, no con otro fin. Es Galileo quien transforma el catalejo en telescopio, así como la lupa común en microscopio: al servicio de la ciencia, la cual reclama precisión y, por tanto, técnica en la confección de las lentes. Se sirve Galileo también del péndulo para medir el transcurso del tiempo, mientras Huygens, algo más tarde, inventará el reloj de regulador espiral, para marcar la hora con precisión mayor que cualquiera de los relojes del pasado. Ahora todos esos instrumentos comienzan a utilizarse como he-

rramientas de conocimiento, de observación y estudio: permiten ver lo que no cae bajo el sentido de la vista y medir con exactitud fenómenos (calor, peso, tamaño, velocidad, etcétera) que los sentidos y la estimación común aprehenden sólo a bulto.

En la ciencia moderna no sirven los instrumentos cotidianos, pragmáticos, de medida. Incluso para medir una magnitud tan de experiencia común como el transcurso del tiempo, no es el simple reloj, sino el cronómetro de precisión, lo que al científico le vale en el estudio de un proceso químico o biológico. La instrumentación de las medidas y la creciente sofisticación del instrumental provocarán lamentos por parte de los valedores del sentido común y de una conciencia humanista ingenua, en añoranza de una época en que daba lo mismo la exactitud de las horas del día. Esa añoranza cuenta con máximas de timbre humanista, pero banales y desenfocadas: «las horas están hechas para el hombre y no el hombre para las horas». Y en efecto: no parece humana una vida medida por cronómetros. Pero cuando se trata no de vida, sino de ciencia, de conocimiento preciso, cambia por completo el panorama: la ciencia no existe sin balanzas de precisión, sin microscopio, sin cronómetro, sin otros muchos instrumentos ciertamente innecesarios para la vida, pero —no menos cierto— imprescindibles para un conocimiento riguroso.

* * *

Con replicación de las observaciones y a veces con experimentos, el investigador de ciencia se aplica a la búsqueda sistemática y observación metódica de lo que hay, lo que sucede, y no sólo de lo que por un azar encuentra. Cuando —y como— no es posible recoger todos los casos de un determinado universo de objetos o de hechos, se esmera en trabajar con muestras representativas de los mismos. Viene luego el razonamiento científico; y viene en forma de análisis de los resultados obtenidos, de la identificación de regularidades, de la consiguiente predicción para otros grupos de hechos, de construcción de modelos y de teoría. Esta última puede adelgazarse en extremo y casi desaparecer en enfoques ceñidos a la simple observación de la realidad positiva, al registro de datos y a su puesta en orden para la predicción y la intervención técnica o práctica, con nula o mínima atención a la teoría. Son enfoques a los que cuadra el mote de empiristas, positivistas, más que propiamente empíricos.

* * *

Al transferir sus observaciones a un informe verbal, a un discurso oral o escrito, la ciencia aspira a transcribirse en un lenguaje sin ambigüedades, unívoco, capaz de reflejar la percepción humana del mundo en un lenguaje potencialmente universal, inteligible incluso no sólo para los humanos, sino para cualquier mente racional, tanto la mente artificial, cuanto dioses, ángeles o mentes extraterrestres, si existen. No pretende el científico hallarse en situación y punto de vista —imaginado por teólogos y también por Leibniz— de la divinidad sobre el mundo. Pero mediante conceptos y notaciones de ciencia tal vez sería posible comunicarse en un improbable encuentro con mentes inteligentes de otros planetas, mientras que no lo sería con el ensayo, ni con pensamientos de filósofo ensayante o atrincherado en su autorreflexión subjetiva. Humanos, demasiado humanos, son los pensamientos de esta clase: ligados y circunscritos a la condición terráquea de este animal medianamente racional que somos. Aquellas mentes no humanas seguramente podrían entender a Newton y Einstein, no en cambio, apenas, a Montaigne o a Nietzsche. Les sería muy difícil descifrar por entero nuestras lenguas naturales, tan sólo parte de ellas: más accesibles, desde luego, el discurso de ciencia, algunos fragmentos de nuestra habla cotidiana, poco o nada de nuestra poesía, y poco o nada igualmente de muchas filosofías, del todo unidas y uncidas a un «yo», a un «nosotros» en exceso humano, antropocéntrico.

La edad de la ciencia

La ciencia es expansiva, expansionista; va a por todas; invade y coloniza sin límite más y más territorios de la realidad; y con su invasión reduce, si no la posibilidad, sí el ámbito de validez y también el impacto cultural de los conocimientos al margen de ella. Con su progresiva expansión en dominios cada vez más dilatados de la realidad, a lo largo de tres siglos, de 1600 a 1900, ha ido restringiendo el espacio del ensayo y de la filosofía, desautorizados o, al menos, devaluados para disertar sobre la naturaleza física con conocimiento de causa.

* * *

Con la filosofía empieza a suceder, un par de siglos más tarde, lo que en otro tiempo aconteció con la teología, exposición

ensayística sobre Dios y lo sobrenatural. Comenta Unamuno haber leído esta sentencia que aprueba en todo: «Dios es una gran equis sobre la barrera última de los acontecimientos; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira» (p. 288). La religión se ha ido atrincherando ante el cerco de la ciencia; ha reducido sus creencias a medida que la ciencia le iba mermando terreno (Sádaba, 1978, pp. 44-45). El proceso ha sido largo, de siglos; pero la ciencia moderna crea un conocimiento y una cultura en ascenso, mientras que al resto de las formas de pensar las deja en retroceso y en precario. Cada vez que se produce un hallazgo en ciencia, se reduce el espacio reservado al ensayista y al filósofo, al igual que al teólogo. Es un proceso que no va a detenerse. Algunos sentencian o, más bien, postulan que la ciencia no llegará nunca a tal o cual límite, por ejemplo, a crear máquinas inteligentes con sentimientos o a mantener durante muchos años una perenne juventud. Todas las fronteras absolutas fijadas a la ciencia indican, sin embargo, un problema mal planteado (Bachelard, 1989, p. 24). En la actualidad se sabe que los procesos de envejecimiento están genéticamente controlados y no se ve imposible llegar a manipularlos también en el hombre, con el consiguiente aplazamiento y control de la muerte biológica.

El ensayismo y cierta filosofía se encuentran, pues, en franca retirada, en una estrategia de atrincheramiento ante la ocupación de más y más dominios por parte de la ciencia. A semejanza de la teología en otros tiempos, retroceden con la expansión de la ciencia, retranquean su línea de exploración y de defensa con cada avance del conocimiento científico. El arrollador desarrollo de la ciencia empequeñece y desplaza cualquier otra visión del mundo.

Mientras que —y en la medida en que— se desarrolla y consolida la ciencia natural, queda cada vez menos margen para el ensayo y la filosofía sobre la naturaleza. En todos los episodios de su confrontación con la ciencia ha salido victoriosa esta última. Se conoce el porqué del desenlace: la ciencia opera con métodos generalmente reconocidos, apenas discutidos, lo que no sin tanteos, sin «ensayos», conduce a largo plazo a resultados y hallazgos convergentes y sólidos; la filosofía y el ensayo, no, o muy rara vez.

Son las grietas, las lagunas, y, más que lagunas, a veces océanos de desconocimiento en la ciencia, las que permiten a ciertos filósofos y ensayistas, a los teólogos, desde luego, continuar dis-

curriendo a sus anchas. Siempre quedarán lagunas, por cierto, para navegar por ellas al modo del ensayo y de la filosofía, por simple aportación de experiencias y pensamientos propios, a la vez que los de sabios y pensadores de otras épocas; y ahí encuentra justificación el pensamiento ensayante. Ahí, empero, al propio tiempo, muestra su debilidad, su congénito talón de Aquiles.

* * *

La historia posterior ha discernido quién hizo ensayo y quién ciencia en el pasado. En el siglo XIX, cuando algunos pensaban todavía que un enfoque ensayista o filosófico podía competir con la investigación especializada, instrumental, metódica, Goethe y Poe ofrecen ilustraciones típicas e instructivas de ello: el primero, un ejemplo clásico; el segundo, un caso patético.

No se le suele contar en el censo de los filósofos. Goethe, sin embargo, precisamente, encarna al ensayista ilustrado con inclinaciones filosóficas: amador de la sabiduría, de las artes, animado por una voluntad de comprenderlo todo, no menor que la de Leonardo o Leibniz, escritor en todos los registros, incluidos los de conocimiento. Verdadero genio universal, último sabio de una era humanista, quiso Goethe serlo todo, conocerlo todo, abordar todo lo cognoscible en el hombre y en la naturaleza. Casi lo consiguió; y se acercó a ello más que ningún otro en su tiempo. En epitafio suyo pudo haberse inscrito como en el de Abelardo: «cui soli patuit scibile quidquid erat»; es decir, «le fue patente a él solo todo lo conocible»; o bien, y en otro giro de traducción: «único que llegó a saber cuanto podía saberse». Pero el longevo Goethe es todavía hombre de un siglo, el de la *Gran Enciclopedia*, en que era posible a la vez ser filósofo, escritor y experto en unas ciencias aún rudimentarias, que, sin embargo, justo en el tiempo de su dilatada vida, conocen un inusitado desarrollo y especialización, empiezan a hacerse inabarcables en su conjunto, y hacen imposible la figura del «sabio universal».

Este Goethe rivalizó con Newton. En una obra publicada en 1810, después de casi un siglo, intentó desafiar las teorías de Newton con una teoría óptica de los colores propia. El desenlace del desafío es conocido. Por mucho que le doliera —como más de una vez se queja en sus conversaciones con Eckermann—, su teoría óptica no llegó a acreditarse. Toulmin (1972 / 1977, vol. 1.º, p. 134) comenta cómo y por qué esta teoría de Goethe, opuesta a la newtoniana, no ha contado en la historia de la ciencia (¡no

ha sido ciencia!) y se ha quedado en frustrada tentativa: enjuiciaba una doctrina física, la de Newton, en términos psicológicos. Dicho en otras palabras y en resumidas cuentas: Goethe continúa siendo un ensayista, un pensador o filósofo sin reglas de método. En su teoría —o más bien conjetura especulativa— acerca de los colores realiza una libre incursión en un dominio científico ya constituido, regulado, formalizado en método, un dominio que, además, no era el suyo, sólidamente suyo. El error de Goethe estuvo en ensayar allí donde ya había ciencia experimental e instrumentos de investigación.

Cuando Goethe con su teoría de los colores quiere hacer frente a Newton, la suerte ya está echada. Para un tema físico, de óptica, no basta ahora, no bastaba entonces ya, con ensayar o con filosofar; es preciso investigar, hacer ciencia y con método. Quedó su intento, por tanto, relegado al papel marginal de un estudioso brillante, pero mero aficionado, ensayista francotirador, ajeno al dominio bajo estudio. A Goethe, además de artista, poeta, dramaturgo, le queda el honor de lo que Thomas Mann le reconoce: uno de los diletantes más completos y universales que la historia ha conocido, no un científico, empero.

Este episodio entre gigantes, un Goethe tardíamente contradictor de Newton, sendos representantes del ensayo y de la ciencia, es representativo de la confrontación entre tales respectivos modos de conocimiento. El ejemplo de Poe, poco después, será ya patético. Además de fabuloso poeta y narrador, fue Poe asimismo ensayista: con notables ensayos de crítica literaria. Pero perdió del todo la cabeza; y la pierde, por cierto, en el más extenso y ambicioso de sus ensayos: *Eureka*, de 1847, sobre el universo mundo. Dedica el libro a Alexander von Humboldt, a cuya obra dice y pretende aproximarse; toma de manera libre, aunque también disparatada, de la física y la astronomía del siglo anterior; y con esas piezas arma su farragoso escrito. El resultado, *Eureka*, lo propone como un «libro de Verdades», aunque también sugiere que puede ser leído como una novela o un poema —«un Poema en prosa» dice el subtítulo—, siempre con mayúsculas. Leído así, incluso ha conocido lectores y admiradores, como Cortázar, que prologó una edición suya en castellano (la de Alianza, Madrid, 1972). Pero pretendía ser también una cosmogonía, émula de Hesíodo y capaz de revolucionar el pensamiento, el conocimiento. Su resultado es un puro desatino, un castillo de naipes, acorde solamente con el vértigo de demencia en que Poe por entonces comenzaba a sumergirse.

Por la misma época, 1851, también Schopenhauer, en *Parerga y Paralipómena,* conjeturaba una cosmología, en la que trataba de explicar la fragmentación de los planetas entre Marte y Júpiter, que contravenía la perfecta racionalidad del cosmos postulada por su sistema filosófico. Resulta irrelevante la explicación que aporta: los fragmentos planetarios en esa zona del sistema solar servirían —dice— de mojón fronterizo entre los grandes y los pequeños planetas. Pero, más que irrelevante, resulta chocante que un filósofo se entrometa en asuntos que para entonces lo son, por entero, de ciencia, y no ya de especulación filosófica.

* * *

Cada avance de la ciencia empírica ha traído consigo un forzoso retroceso del ensayo y de la filosofía. Desde que hay astronomía y astrofísica como ciencia, ¿qué pinta un filósofo disertando sobre asteroides jupiterinos o calculándole la edad a nuestro sistema solar? Una vez descubierta la tabla periódica de los elementos, ¿cómo seguir filosofando sobre estos o aquellos cuatro elementos básicos de la materia? Cuando se conoce en grado suficiente la estructura del cerebro, ¿cómo mantener la pintoresca conjetura de Descartes sobre la glándula pineal como lugar de enlace de alma y cuerpo?

En el dominio humano

Era previsible, inevitable: la ciencia con instrumental y método, la investigación en el surco abierto por Galileo, había de llegar pronto o tarde al estudio del «homo sapiens». Ya la anatomía, desde luego, lo venía estudiando desde el siglo XVI, pero sólo en su cuerpo y en sus funciones fisiológicas. Había de suceder, aunque sólo tres siglos más tarde, que esa ciencia y método se aplicaran a aspectos menos visibles y tangibles, menos «materiales», de ese «homo»: a su «mente», su conciencia, su realidad social; al «homo» precisamente en cuanto «sapiens», en cuanto racional y sentimental, y también a su lugar en la sucesión y evolución de las formas de vida.

El nuevo giro copernicano, el de mediados del siglo XIX, presenta dos aspectos. No se atiende sólo ya a las órbitas de los astros, la tabla periódica de los elementos o la clasificación de

las plantas y de las especies animales. La atención ahora alcanza de manera directa al «homo sapiens» como tal, asimismo en aquello que se reputa específico suyo: su pensamiento, sus emociones, su lenguaje. Y, además, ahora se aborda la naturaleza humana no sólo en su condición actual o histórica, también en su génesis, orígenes y evolución desde tiempos más remotos que los históricos y prehistóricos: a lo largo de una cronología geológica y biológica cuyas medidas de tiempo, miles o millones de años, le desbordan en un pasado cósmico y terráqueo donde ese «homo» cubre una porción minúscula de la duración del universo y del planeta. Desde Copérnico la Tierra no ocupa el centro del cosmos. Desde Darwin, desde su generación, el hombre no es ya centro o eje ni siquiera de la Tierra o de la vida en ella; es tan sólo una mínima arborescencia suya.

Al igual que Galileo da culminación a una revolución en astronomía que lleva el nombre de Copérnico, no el suyo, también Darwin culmina un vuelco revolucionario en biología e historia natural que lleva al menos cien años incubándose antes de él, que tampoco con él concluirá y que acabará por trastocar las ideas todas, o casi, sobre el hombre y no ya sólo sobre la vida o sobre el cosmos.

Muchos factores han contribuido a incubar el hallazgo de Darwin, desde luego el estudio de los naturalistas, entre otros, Buffon, Lamarck y el abuelo del propio Darwin con el mismo apellido familiar. Darwin, además, ha podido hallar inspiración en Malthus, en su impactante *Ensayo sobre la población*, de 1798, en las ideas de que la superpoblación, junto con la escasez, trae consigo la selección de los que sobreviven. Desde luego, la selección natural biológica, resultante de la lucha por la supervivencia en un entorno de escasez —elemento el más popular, aunque no el más consistente de la teoría de Darwin— presenta afinidades indudables con la concepción de Malthus.

Todo está maduro, pues, para que alguien ate cabos. Darwin será la culminación de un siglo de investigación naturalista, a la vez que comienzo e impulso para una investigación evolucionista en las contemporáneas ciencias biológicas.

* * *

«Necesitamos otro Lessing», había dicho Goethe. No se le ocurrió decir: «necesitamos otro Newton», con cuya obra andaba peleándose a cuenta de la teoría de los colores. Pero pudo haberlo dicho.

Supo reconocer mejor a Newton su coetáneo Pope en el epitafio a él dedicado, donde acaso es lícito sospechar un punto de ironía aun en medio de la admiración: «La naturaleza y sus leyes permanecían ocultas en la noche. Dijo Dios: ¡hágase Newton! Y se hizo la luz».

El Newton del siglo XIX lo será Darwin, aunque realmente cada vez menos la ciencia se deja encarnar en una sola figura, una persona. La ciencia se ha hecho una empresa colectiva y hasta cierto punto impersonal. Hoy, desde luego, es un asunto de laboratorios e institutos de investigación, no de personas aisladas, aunque al frente de aquéllos sobresalgan unos investigadores candidatos sea al Nobel, sea al índice onomástico de las enciclopedias de historia de la ciencia.

No es Darwin el único, pero en él, como en Newton, se hizo la luz. Y en él, como antes en Galileo, cabe compendiar el nuevo giro y vuelta de tuerca de una ciencia naturalista y objetiva, ahora escrutadora de las claves de la vida y de lo humano. El evolucionismo personificado en Darwin significa que la especie humana forma parte de la naturaleza y que esta especie, por tanto, cae dentro de la ciencia natural. También él, a semejanza de Galileo, será el blanco principal —y todavía lo es— de las condenas de las Iglesias y de los celadores de las viejas creencias, carentes ahora ya de verosimilitud alguna. Aunque sólo fuera por esto, tiene bien ganado Darwin el protagonismo dentro de la conmoción científica y filosófica producida a mediados del siglo XIX.

El protagonismo, en ciencia, sin embargo, nunca es tan singular como en filosofía o en ensayo. Darwin, Galileo, Newton, fueron menos protagonistas en sus respectivas teorías que Descartes o Montaigne en sus respectivas obras. Por contraste con filosofía y ensayo, tan individualistas, la ciencia, cada vez más, se configura como una empresa colectiva, donde queda poco espacio para el estrellato individual. Galileo, Newton, Darwin estuvieron precedidos y acompañados por toda una cohorte de investigadores. Su mérito mayor estuvo en poner orden, método y teoría unificadora en hallazgos e ideas que se hallaban flotando en el ambiente. El menos subversivo de ellos, seguramente, fue Newton. No tropezó con las Iglesias; no escandalizó a teólogos ni a filósofos ilustrados porque en su sistema le dejaba un hueco a Dios: regulador de la perfecta maquinaria del mundo, como se complacerán en destacar algunos de aquéllos. En su lugar lo hará Laplace, que no necesita de la «hipótesis Dios».

Darwin se comporta muy cauto frente a teólogos y filósofos teístas, aunque buena parte de su obra vaya refutando punto por punto las alegaciones del argumento finalista, del reverendo Paley y otros, a favor de la existencia de Dios. Ni más ni menos que Laplace, tampoco Darwin, desde luego, necesita un Creador del mundo y de la vida según la imagen de los primeros capítulos del libro del Génesis.

De formación teológica, Darwin había sido enseñado en las doctrinas de Paley. Se sabía de memoria su obra, compartía sus tesis; y se embarcó en el *Beagle* como naturalista con esa ideología en la cabeza: la naturaleza entera muestra una finalidad, un diseño y designio que remiten a un Creador. Seguramente por eso, porque tuvo que dar el vuelco en su propia cabeza, tarda en fraguar la teoría evolucionista. Quizá la tiene clara desde 1835, en el cuarto año de la travesía. Pero Darwin necesita y emplea más de 20 años para poner a punto los datos recogidos durante su fecundo viaje. Tanto tarda Darwin en apuntalar las evidencias y ordenar los razonamientos, que incluso el joven Alfred Wallace se le adelanta al escribir sobre el tema una comunicación que precisamente le resulta determinante a Darwin para incitarle a dar a imprenta su obra decisiva: *Sobre el origen de las especies* (1859). Enseguida después, en 1863, publicará Thomas Huxley otro libro con tesis evolucionistas, *El lugar del hombre en la naturaleza*.

En una historia paralela, por esos mismos años, en 1866, Mendel ha descubierto y dado a conocer otra pieza del puzle biológico humano: las leyes de la herencia. En la onda conjunta de genética y evolucionismo, Galton publica en 1869 una de las primeras obras de psicología científica naturalista: *Hereditary Genius*. El propio Darwin, cauteloso hasta ese momento, pero mudado desde entonces en propagandista con voluntad de difusión, empezará a publicar sin descanso; y osará escribir sobre algo tan íntimo —y, por otro lado, tan patente— como las emociones, colocando, unas junto a otras, las humanas y las de los animales: *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales* (1872). La biología mete cuchara en el ámbito de la psicología y, lo que es más —más transgresor—, en el sagrado recinto de la literatura y del ensayismo romántico sobre los sentimientos.

* * *

Después de Darwin, han convergido evolucionismo y leyes mendelianas en el neodarwinismo; y ha habido otras «revoluciones» en biología, la principal con el descubrimiento de la universalidad de la información genética y el desciframiento del ADN de algunas especies animales. Persiste hoy día la discusión sobre los mecanismos responsables de la evolución, pero no quedan dudas sobre el hecho de que todos los organismos del planeta tenemos un origen común. Todos los seres vivos, en su asombrosa diversidad, proceden de una sola y, más tarde, de unas pocas formas muy simples y primordiales de vida. La antigua creencia en la estabilidad de las especies queda del todo refutada. Y también quedan refutadas las teorías finalistas según el diseño de Lamarck. La evolución ha tenido lugar sin metas u objetivos, en mutaciones oportunistas, azarosas, carentes de finalidad. Los fenómenos de la evolución sucedieron así de hecho; y eso es todo: una evolución gradual y sin norte, a base de infinitesimales variaciones sucesivas.

Siglo y medio después de Darwin queda de él mucho más que de Descartes: no tanto la teoría de la selección natural, cuanto su modo de abordar los hechos de la diversidad y de las variaciones en los seres vivos. Queda su singular cautela y honestidad intelectual, muy consciente, como era, de los problemas mismos que afectaban a su teoría, y su insistencia en destacar que las cosas son como son, como han llegado a ser, aunque no siempre se alcancen a ver las razones o los factores responsables de que haya sido así. No se ha alterado su idea de que la evolución se basa en mecanismos locales, ciegos, transitorios, carentes de previsión, de sentido, de estrategia. La continuidad de unas especies con otras no coincide con la que él presumió. No es siempre continuidad igualmente gradual: algunas transiciones fueron incluso, según parece, bruscas, muy rápidas, a saltos se diría; algunas, como la aparición de la primera célula eucariota, se produjeron una vez y sólo una en un único lugar. Los métodos de Darwin, en particular, el de comparación entre especies semejantes de islas o regiones próximas, representan ahora una porción mínima del instrumental del naturalista, que cuenta hoy con técnicas de análisis del registro fósil y de identificación genética. Pero Darwin trasciende con mucho a todos los naturalistas que le precedieron y que le prepararon; y es todavía él, al igual que Galileo en ciencias físicas, paradigma de investigación y hallazgo en ciencias biológicas.

* * *

En cualquiera de las teorías evolutivas, la imagen de la especie humana queda profundamente modificada. Antes de ellas se creía en una clara jerarquía, con la base inferior en el reino mineral y luego sucesivos niveles superiores: reino vegetal, animal, humano, en escalas y cortes bien diferenciados. Podía postularse haber tanta distancia del mono al hombre como del vegetal al mono. Ahora aparecen acortadas las distancias; y no hay corte de fractura, sino continuidad entre el hombre y los niveles «inferiores» de la naturaleza. La ciencia natural ha realizado una aportación decisiva a la imagen del hombre y ha mostrado el lugar que ocupa en el universo. Ahora se conoce no sólo la pequeñez marginal de la humanidad en un rincón del cosmos, sino también lo azaroso de su aparición sobre el planeta.

El evolucionismo ha desplazado al creacionismo, ha puesto en cuestión al Dios creador, al igual que el heliocentrismo había removido el antropocentrismo y cuestionado al Cristo eje del cosmos. La irrupción de la biología en algunos temas filosóficos —el ego cartesiano, la primacía de la conciencia— los ha sentenciado. Hace ya bastantes años que se habló del «gran nudo cerebral por fin desenredado» (cf. Gray, 1979) y, con ello, desenredados también el yo, la conciencia, el pensamiento y las emociones. Todo esto tiene claves neuroquímicas que empezaron hace tiempo a descifrarse y que, más pronto o más tarde, serán conocidas en su integridad, siempre con márgenes por explorar, mas sin misterios.

* * *

Por los mismos años del vuelco evolucionista, se produce la eclosión de las ciencias humanas y de la cultura, con disciplina y método propiamente tales. Desde tiempo antes, la sociología formaba parte de las proclamas de la filosofía positivista de Comte, que formula tempranamente el voto de que el estudio de las funciones mentales se convierta en un estudio de hechos, experimental y racional. Además, a las nacientes ciencias antroposociales las había precedido en más de medio siglo la economía política: Adam Smith, Ricardo, Malthus. Datan de fechas en torno a 1860 las primeras obras de investigación etnográfica: Tylor, Bachofen, Frazer. No proceden éstas del evolucionismo; más bien, ellas y éste aparecen a la vez en una profunda conmoción epistemológica, que en un par de decenios amplía de modo extraordinario el círculo de lo investigable en ciencia. A esos mismos años

pertenecen las primeras obras de psicología científica y experimental, debidas en su mayoría a filósofos o profesores en cátedras de filosofía: los *Elementos de psicofísica* de Fechner, en 1860, las *Aportaciones a la teoría de la percepción sensorial* de Wundt, en 1862. A este último se le suele reconocer la creación del primer laboratorio de psicología en Leipzig, en 1879, aunque William James, no menos filósofo que investigador, disponía ya también de un espacio experimental en Harvard desde 1875.

Unas antes, otras después, y cada cual a su ritmo, pero en un breve lapso de tiempo, hacia el final del siglo XIX, las disciplinas científicas relativas a la naturaleza humana pueden considerarse formadas y formalizadas. Sociología, psicología, antropología han conseguido recortarse sobre la nebulosa metafísica original y desprenderse de ella. Trabajan sus investigadores con técnicas y métodos propios, no según el gusto romántico y los estilos de humanistas o neohumanistas, no a base, desde luego, de meditaciones y lecturas. La introducción de modos naturalistas de estudio resultará polémica, sin embargo, y habrá de abrirse camino en dura competición para tomar la palabra en el poblado foro de las antropovisiones.

IX

ANTROPOVISIONES

La revolución copernicana despojó a la humanidad de su creencia de hallarse en el centro del cosmos. Al hacerle saber que habita en un minúsculo planeta entre miríadas de astros dentro de una inmensidad inabarcable, la astronomía comenzó a socavar el trono del hombre, ahora sabedor de que ocupa un lugar periférico en el universo. La biología evolucionista ha consumado el destronamiento. El «homo sapiens» es un recién venido, un llegado casual, por no decir tardío advenedizo, en este pequeño planeta. No es el fin de la creación, rey de una naturaleza a su servicio. No ha precedido en el tiempo a millones de especies vivientes a las que, al modo de Adán, les haya podido poner nombres; nació posterior a ellas. Este «homo» no constituye tampoco el destino o la meta de la evolución de las especies. La evolución no ha sido un camino pautado y dirigido para llegar hasta nosotros. No había una sola dirección; había muchas direcciones. Sólo por azares evolutivos y en tiempo reciente, dentro de una de esas direcciones, han surgido los homínidos a partir de una rama de mamíferos; y luego, casi ayer, el hombre actual ha alcanzado enorme éxito al expandirse por las tierras del planeta, al colonizarlo casi por entero y convertirse en depredador máximo entre todos los vivientes.

La ciencia de Galileo, la astronomía, puso en jaque al dogma católico por el lado de la inverosimilitud de un Cristo en un planeta que ha dejado de ser centro del universo: heliocentrismo frente a cristología y no sólo a geocentrismo. La de Darwin, la biología, da un paso más al eliminar la imagen de un Dios creador de cada especie viviente en un acto singular y magnífico: evolucionismo frente a creacionismo. La ciencia de Galileo hizo

estallar la teología, sin causar impacto apenas en la filosofía. La de Darwin ha alcanzado en su impacto no sólo a la teología, también a la filosofía y ha roto la anterior unidad del pensamiento filosófico. Éste, que de Descartes a Hegel se había mantenido relativamente unitario, aunque con ideas diferentes, ahora se refracta en dispares orientaciones, en modos inconciliables de entender la naturaleza misma del filosofar. Los filósofos contemporáneos no sólo discrepan en sus razonamientos y en sus juicios, según discrepaban ya sus antecesores de otros tiempos; disienten desde el comienzo, desde la idea misma de su quehacer y ya en el propio momento inicial de delimitar las cuestiones que consideran pertinentes. Se preguntan qué es filosofía y por qué o para qué filosofar,[1] y las respuestas coinciden poco.

En los últimos cien años ha habido intentos de una ciencia unificada, pero no de una filosofía unificada. Cada filósofo ha presumido que la filosofía única —más que unificada— era la suya. Lo más que ha habido es acopio de ideas para el diseño de una «filosofía perenne», invocada por Leibniz, pero sólo en tiempos recientes emprendida por parte de un escritor, Aldous Huxley (1977), que no se profesó filósofo y que ha dejado huella en obra literaria, no en filosofía. El pensamiento filosófico se ha movido a bandazos, como nunca en el pasado, después de Darwin y seguramente a consecuencia de su impacto, de su irrupción en temas antes tratados por filósofos. La filosofía, que en Platón se había hecho con los derechos de autor de cualquier escritura sobre la realidad, física o mental, ha querido mantener al menos sus derechos de pronunciamiento sobre la realidad humana. Ante el asalto de la ciencia, ha intentado mantenerlos por procedimientos muy dispares.

El siglo XX ha conocido filosofías consagradoras de la ciencia, a la vez que preliminares a ella y deudoras por entero de ella: positivismo, empirismo, positivismo lógico o neopositivismo, a veces fisicalismo. Otras filosofías, en opuesta dirección, han procedido como si no hubiera ciencia empírica, como si Newton, Darwin, Pavlov, no hubieran existido; han ignorado tanto a la ciencia física, como a la biología y a las ciencias del hombre: frente al fisicalismo, metafísica, tratados sobre el ser y el tiempo, sobre el ser y la nada, o sobre la edad del espíritu.

---

1. Compárense: Althusser, 1974 / 1985; Deleuze y Guattari, 1991 / 1993; Fougeyrollas, 1960; Lyotard, 1989; Ortega, 1957.

Entre las filosofías adheridas del todo a la ciencia natural y aquellas que del todo la ignoran, se ha dado una posición intermedia: reconocer a las ciencias de la naturaleza, sin discutirlas, sin confrontarse con ellas en su terreno propio, pero hacerse fuertes, mientras tanto, en el reducto de las ciencias humanas, entendidas éstas a imagen y al dictado de premisas espiritualistas o neo-humanistas. Para no quedar amortizada en la racionalidad científica, esta posición, desenvuelta y postulada a partir de una filosofía de la vida y de la historia humana, reivindica para las ciencias humanas un estatuto especial en discontinuidad con la ciencia y la historia natural.

La excepción antropológica

Aterraban a Pascal —o al ateo de sus *Pensamientos*— los espacios infinitos y el silencio entre los astros. La relatividad, las partículas cuánticas, los agujeros negros en las galaxias provocan vértigo aún mayor al pensamiento. Pero la astrofísica y la física cuántica no resultan para un pensamiento antropocéntrico tan amenazadoras como las ciencias biológicas: el conocimiento del cerebro, del genoma. A la moral y al humanismo les resulta perturbador descubrir —sea un ejemplo— que las endorfinas constituyen la hormona de la felicidad (y eso, sea cual sea el sentido, en parte metafórico, de una frase en abreviatura así); o que le digan que el futuro del propio humanismo, según Sloterdijk, pasa por la ingeniería genética. Tal humanismo, que pudo llevarse bien con la revolución copernicana, lo ha tenido más difícil con la de Darwin y ha tratado de encontrar un resguardo de inmunidad: se ha atrincherado tras la línea defensiva de unas ciencias específicas del hombre.

No la astronomía o la física, sino la biología ha conmocionado en sus cimientos el pensamiento y la cultura occidental. Humanismo ensayista y filosofía convivieron sin problemas con la ciencia de Galileo y Newton: no afectaba ésta a la posición del hombre y de la mente en la naturaleza. Por el contrario, se han resistido mucho a Darwin, a una ciencia biológica y un evolucionismo que alcanzan al «homo sapiens» y que, en consecuencia, obligan a revisar de raíz algunas de las ideas más antiguas, compartidas y queridas, acerca del ser humano. El evolucionismo tira por tierra casi todo el pensamiento antropológico anterior,

no sólo el religioso, también el filosófico de los humanismos renacentistas y románticos y el de sus herederos recientes; pone en cuestión la antigua jerarquía de los seres vivos, la posición central de los humanos en el universo, idea ésta común en el pasado a teólogos y filósofos. No pocos pensadores humanistas han visto en la biología evolucionista allanamiento de morada, intrusión indebida de las ciencias naturales en los dominios humanos; y han coincidido en el rechazo: ¡hasta ahí podríamos llegar!

Así, pues, una buena porción de la filosofía de los dos últimos siglos se ha refugiado en sus cuarteles de invierno: toda esa triunfante ciencia, desde la biología evolucionista hasta la genómica y la neurociencia actual, será muy cierta, conceden estos pensadores, pero siempre nos quedará París, quedará un horizonte de trascendencia o misterio, un reducto o un más allá inaprensible para la ciencia, cierto «plus» o plusvalía del ser humano. Gabriel Marcel (1963) hablará del «misterio del ser», y en él, como en todo el pensamiento existencialista, al decir «ser» hay que entender el ser humano. Se traslada así el misterio de Dios a un misterio del hombre. Se recupera la tradición mística del «homo absconditus» (cf. Bloch, 1959 / 1977, vol. III, p. 406), semejante y sucesora de la del «Deus absconditus»: hombre y Dios, respectivamente, ocultos, escondidos. En medio de la continuidad de las especies, rompe y se yergue el alma humana insondable. Desde el mito del alma inescrutable para la ciencia se fomenta un humanismo de nuevo cuño, religioso o laico, de propensión existencial o bien marxiana —de marxismo «cálido»—, no siempre espiritualista, pues, materialista acaso incluso.

Halaga ese humanismo a nuestros oídos, demasiado acostumbrados desde el Renacimiento a considerarnos seres aparte. Nos gusta alardear a los humanos de atributos únicos entre los seres vivos: caminar bípedo, lenguaje, pinza digital y otros aditamentos propios. Ha bromeado algún naturalista al preguntarse qué dirían los elefantes de su trompa si filosofaran.

* * *

«El hombre, ese desconocido», o, en otra expresión, *La incógnita del hombre*, no fue un eslogan solamente de Alexis Carrel (1935 / 1970); lo ha sido asimismo de filósofos que han apostado por la impenetrabilidad del ser humano a la inspección de una ciencia galileana y darwiniana. Así apuesta Ortega y Gasset (1940 / 1983, p. 122) en alusión tácita a Carrel: «el hombre es "un desconocido" y

no es en los laboratorios donde se le va a encontrar». Se verbalizan así la desconfianza y tal vez el miedo a una ciencia sin misterio.

Algunos años antes, la idea —y el miedo— habían tenido extenso y ambicioso desarrollo en Max Scheler, en *El puesto del hombre en el cosmos,* un pequeño libro aparecido en 1928, año de la muerte del autor, quien lo publicó como parte de una obra más amplia, una *Antropología filosófica*, que no llegó a concluir. Medio siglo después de Darwin, no tiene reparos Scheler (1928 / 1964) en reputar errónea la tesis de que las formas superiores de vida derivan genéticamente de las inferiores (p. 87). Se permite sostener que «el hombre es una X cuya conducta puede consistir en abrirse al mundo de forma ilimitada» (p. 60), una equis o incógnita para la ciencia, aunque también para la filosofía, que, sin embargo —así lo entiende—, está legitimada para intentar descifrarla. A este «homo» en horizontes de grandeza cósmica le define Scheler como el animal que puede prometer —citando a Nietzsche en ello—, el asceta de la vida, el eterno protestante capaz de decir «no», una equis, a la postre, cuyo hacer y ser consisten propiamente en abrirse al mundo en medida ilimitada (capítulo 2.º). En esa tesitura, Scheler se afana por pergeñar la proyectada antropología de índole filosófica, no de espaldas a la científica, pero diferente de ella, y aplicada a poner de relieve todos los «monopolios» del ser humano (p. 117).

Tal antropología, sin embargo, no había que inventarla. En lo esencial, había sido alumbrada ya por Dilthey a finales del siglo XIX.

* * *

Dilthey representa, antes que nadie y mejor que otros, la reacción humanista ante la irrupción de la ciencia darwiniana. A él hay que retrotraerse para la primera y más firme defensa de una excepción antropológica, que subraya la especificidad irreducible del ser humano, su discontinuidad respecto a otras especies y, en coherencia con ello, la necesidad de crear —y contraponer frente a las ciencias de la naturaleza— unas «ciencias del espíritu». Recibirán éstas luego otros nombres: ciencias morales, ciencias del hombre o humanas, antroposociales, o asimismo ciencias de la cultura, del comportamiento o de la acción. Son preferibles estos nombres, desde luego, pues mantienen de manera explícita la referencia a realidades tangibles: las costumbres o las prácticas, la sociedad, las instituciones, mientras que el «espíritu» sólo perdura hoy en acepciones metafóricas. Su de-

nominación mejor, seguramente, es la de ciencias antropológicas o antroposociales, relativas al «anthropos». El asunto, sin embargo, reside no en la denominación, sino en el diseño de tales ciencias: en si se contraponen —y cómo— a las ciencias naturales.

Escribe Dilthey su *Introducción a las ciencias del espíritu* en 1883, cuando están ya bien difundidos Darwin y Wallace, aunque no han llegado todavía los más claros alegatos a favor de una ciencia naturalista por parte de investigadores antroposociales, según poco después harán Durkheim y Watson, respectivamente, para la sociología y para la psicología. No parece haberse percatado Dilthey, desde luego, de todo el alcance que biología y evolucionismo habían de tener, estaban ya teniendo; y de la ciencia biológica sólo parece retener una atención privilegiada —aunque genérica, y no de investigador— al universo de la vida.

El propósito de Dilthey es comprender la vida humana, y con ese fin diseña una filosofía vitalista. No se trata, sin embargo, de la vida estudiada por los biólogos, sino de una vida insondable e inefable (Dilthey, 1883 / 1949, prólogo). Se trata, además, de la vida y la vivencia humana personal; y reserva a las ciencias del espíritu la captación de lo singular e individual, de lo inefable en el individuo (*op. cit.*, pp. 35-38). Reacciona, en consecuencia, contra el formato científico naturalista en el estudio de la vida humana, contra su monismo metodológico alzado a rango de filosofía; y piensa todavía en el modelo adverso de Laplace, a quien cita (p. 17) y frente al cual insurge.

El determinismo de Laplace continúa siendo hasta hoy el feroz lobo del que las personas religiosas y los genuinos humanistas han de alejarse cuidadosamente. Newton todavía dio cabida al Creador, como regulador supremo del universo físico, para salvar algunos desajustes en sus cálculos astronómicos. Pero un siglo después Laplace deja ya de mencionar a la divinidad. Cuando Napoleón le reprocha no haber citado ni una sola vez a Dios en su obra, Laplace, orgulloso de sí y de haber sobrepasado a Newton, le contesta con desenvoltura: «Señor, mi teoría no tiene necesidad de tal hipótesis». La ciencia se prohíbe a sí misma acudir a principios exteriores a su sistema.

El determinismo tan lacónicamente defendido ante Napoleón, tiene en las primeras páginas del *Ensayo filosófico sobre las probabilidades* de Laplace otra expresión célebre, más extensa y más preocupante para los filósofos, que merece ser transcrita:

«Dada una inteligencia capaz de abarcar todas las fuerzas que animan la naturaleza y la situación de los seres en ella, una inteligencia lo bastante amplia para someter todos esos datos a un análisis, abrazaría a la vez los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los de los más ligeros átomos. Nada habría incierto para ella y el futuro, lo mismo que el pasado, estaría siempre presente ante sus ojos». Obsérvese: tampoco aquí dice «Dios»; no lo necesita; está fingiendo una conjetura sólo.

En la actualidad, la hipótesis determinista conforme a la versión extrema de Laplace no es avalada ya ni por la física cuántica, con su principio de indeterminación, ni tampoco por la biología más reciente, que le reconoce un lugar al «azar» y no sólo a la «necesidad» (Monod, 1970). Sin fundamento, por tanto, los filósofos y los ensayistas de la excepción antropológica continúan hoy enzarzados con ese pasaje y con un determinismo mecánico, que, en cambio, sí, gozaba de predicamento durante el siglo XIX.

Mientras el antitipo de Dilthey era Laplace —y en su tiempo tampoco cabía reprochárselo—, sus prototipos positivos de «ciencias del espíritu», aparte y además de la filosofía, eran la sociología y la historia. No ignora Dilthey a la psicología; de hecho se aplica a extensas disquisiciones sobre la misma. Pero en ella, como en la sociología, al lado de una ciencia natural, pide emprender una ciencia propiamente humana, aplicada a los rasgos peculiares del ser humano, del «espíritu», de la cultura, de la historicidad. Las ciencias del espíritu se contraponen a las de la naturaleza, a la vez que las complementan en el estudio de un mismo objeto: del hombre. La distinción de unas y otras le resulta necesaria para salvaguardar a ese objeto de la indebida intrusión de unos métodos naturalistas de ciencia que lo destruirían.

Presupone Dilthey el carácter inconmensurable, incomparable, de dos órdenes distintos de hechos: de un lado, los hechos materiales, junto con su uniformidad y regularidades, sus leyes; de otro, los espirituales, junto con sus relaciones, no leyes (*op. cit.*, pp. 19-20). Existe antagonismo, por tanto, en los puntos de partida de las correspondientes ciencias, antagonismo que no quita a que también las ciencias del espíritu se sustenten en el orden natural y que, además, no sea tajante la demarcación de unas y otras (pp. 22-25). Sin embargo, la invocación de la conciencia individual como fundamento último le deja a Dilthey muy alejado de la ciencia natural y al lado mismo, en cambio, de Des-

cartes. Podría ser de éste o de Fichte lo que Dilthey escribe sin pestañear: «sólo en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia, encontré un punto seguro donde anclar mi pensamiento» (p. 5).

* * *

Habló Dilthey de cosmovisiones, concepciones del mundo, para lo que en su caso, sin embargo, se restringe a antropovisión. Versa su filosofía sobre concepciones no del mundo, no del ser en general, sino sólo del mundo humano. Pero, en esa restricción antropocéntrica, abrió Dilthey un espacio de discusión, que no se ha cerrado hasta nuestros días: el debate sobre las antropovisiones.

Los puntos de vista de Dilthey se han trasvasado luego con toda naturalidad a ciencias ya contempladas por él, a la sociología y a la psicología. Aunque no llegaron nunca a predominar en estas disciplinas, han actuado como levadura y fomentado orientaciones a las que, por el énfasis colocado en «comprender» frente a «explicar», les cuadra bien el nombre de sociología y, respectivamente, psicología «comprensivas». Han llegado asimismo al pensamiento humanista en ensayo, ocupado en identificar y asegurar algún rasgo específico humano, sea «sapiens», «viator», «sentiens», «ludens» o «patiens», rasgo que se evada de la ciencia naturalista, y que, en consecuencia, corresponda a otro género de conocimiento, a otro tipo de ciencia o de saber. La orientación de Dilthey, además, según era esperable, ha persistido también a las claras en filósofos: en el raciovitalismo de Ortega y Gasset; en toda la filosofía de propósito hermenéutico, desde luego la de Hans Gadamer (1975 / 1977), impregnada de léxico y conceptos diltheyanos: de «comprensión» y de ciencias «del espíritu».

La administración de la diferenciación y teoría de las ciencias humanas ha permanecido, desde luego —¿y cómo no?—, en manos de filósofos. En ella se ha embanderado Von Wright (1979) al asumir como tema principal «cómo se relacionan las ciencias de la naturaleza con el estudio del hombre» (p. 13). En militancia, al igual que Dilthey, contra el monismo metodológico de las ciencias naturales y la explicación causal en las acciones humanas (p. 14), preconiza Von Wright una ciencia «aristotélica» frente a la «galileana», según él mismo las califica (pp. 18-19), para sostener, en suma, que una ciencia galileana, natural y naturalista, resulta insuficiente para conocer al ser humano.

No es asunto zanjado el de las ciencias humanas frente a una ciencia natural del hombre. Desde la posición de esta última, siglo y medio después de Darwin y Dilthey, la ciencia naturalista tiene un reto ante sí, el de mostrar hasta dónde es capaz de llegar en el estudio de las acciones y los hechos humanos. Su desenvolvimiento reciente ya ha mostrado que puede llegar mucho más lejos de lo que Dilthey, Ortega, Gadamer y Von Wright hayan podido barruntar. Respecto a la ciencia calificada de aristotélica, «comprensiva» o comoquiera se la denomine, la cuestión será si constituye, en rigor, ciencia o, simplemente, conocimiento no científico, un tema harto enredado en cuestiones semánticas y tal vez, además, no listo para sentencia: sin dictamen, por tanto, todavía.

* * *

La única forma de mantener en el estudio del hombre la excepción de un enfoque sólo comprensivo frente a la ciencia objetiva requiere presuponer que el hombre no forma parte de la naturaleza. Y justo este supuesto, ahora insostenible, por más que se le adorne de un humanismo más bien trasnochado, pone en guardia frente a una epistemología y teoría de ciencias humanas específicas.

La distinción entre dos clases de ciencias queda atajada de raíz cuando la investigación biológica evolucionista hace patente la continuidad de la especie humana con el resto de los vivientes y la consiguiente necesidad de articular las ciencias del hombre y las de la naturaleza. Desde Darwin, cancelada la dicotomía de naturaleza y humanidad, no se sostiene ya aquella distinción en el seno de la ciencia. Un conjunto de disciplinas —neurociencia, genética de poblaciones, genética del comportamiento, sociobiología, psicología evolucionista, entre otras—, han hecho trizas la distinción, que ahora perdura con carácter tan sólo residual. De hecho, desde principios del siglo XX, la sociología y la psicología científicas lo han tenido muy claro. Durkheim respecto a los fenómenos sociales y Pavlov y Watson en los de conducta individual, han coincidido en estudiar los hechos humanos y sociales como «cosas», como objetos. También la historiografía ha sufrido un vuelco, que cabe igualmente fechar a comienzos del siglo XX, de la mano de los promotores de los *Annales d'historie économique et sociale*, Marc Bloch y Lucien Febvre, orientados al estudio de procesos de larga duración. La historia de ahí deri-

vada conduce a la confluencia con una geografía humana que se despliega en dimensión histórica dentro del marco de la geografía física. Merced a todo ello se difumina la distinción entre ciencias naturales y sociales; y se da al traste con la pretensión de que una sociología o una psicología comprensiva conformen un saber más completo que la ciencia natural, objetiva, de la sociedad y de los individuos.

Lo que también ha sucedido entretanto, después de Darwin y de Dilthey, es que, en alternativa a la confrontación entre la ciencia naturalista galileana y unas ciencias humanas de la comprensión, se ha introducido la poderosa cuña de un tercer tipo de análisis para abordar el estudio de lo humano, una clase de abordaje que fue común a Marx y Freud.

Excavaciones en subsuelo

Para giro copernicano, presumía Freud, el suyo: darle una vuelta completa a la imagen del hombre, colocar el sexo por encima de la cabeza o quizá por debajo, en su raíz determinante, situar en lo inconsciente y no en la conciencia la sustancia más íntima, la esencia individual inamovible de cada ser humano. Presumía haber dado a luz un nuevo método científico, el psicoanálisis, con potencial para descubrir y explorar un universo antes insospechado: el caos —más que cosmos— de los sótanos de la psique, aquellos que no afloran a la superficie de la conciencia, mera cresta del iceberg del psiquismo, en su mayor parte sumergido. No menos drástico y copernicano había sido ya antes el giro inducido por Marx, al poner boca abajo los sistemas de Hegel y de Feuerbach y dejar al descubierto otro subsuelo humano, el de la infraestructura económica, los procesos de producción y las relaciones de trabajo.

Coinciden Marx y Freud en muchos rasgos: ilustrados típicos, racionalistas críticos, marcados por la suspicacia frente a las doctrinas y las prácticas dominantes, pesimistas sobre la condición humana, aunque al propio tiempo convencidos de que el ser humano puede cambiar a mejor. Les unen inquietudes humanistas —de un humanismo no convencional— y propósitos redentoristas: apuestan ambos por la posibilidad de modificar la vida humana para mejorarla y de lograrlo gracias a actuaciones que se siguen de sus propios análisis. Hay en ambos antro-

povisión, conocimiento del hombre, no cosmovisión, no metafísica; y en su visión del ser humano comparten algunas convicciones o, más bien, estrategias comunes: el asalto crítico a la conciencia, la ruptura con el sentido común, el abandono del romanticismo, la atención a la génesis biográfica o histórica al indagar la realidad presente del individuo o, respectivamente, de la sociedad.

Sus vidas y obras estuvieron separadas por medio siglo de distancia: Marx vive de 1818 a 1883; Freud de 1856 a 1939. El momento de su mayor influencia, sin embargo, ha venido a coincidir mucho en el tiempo: máxima en los decenios centrales del siglo XX. La influencia histórica de Marx sobresale sin parangón, ciertamente: ha marcado la existencia colectiva de millones de personas, no sólo dirigentes e ideólogos, también súbditos, en numerosos países, al menos los de régimen comunista. En el terreno de las ideas y la influencia en la cultura, sin embargo, no se queda Freud atrás en la comparación con Marx, influyentes ambos en toda clase de manifestaciones culturales, en las artes y en las ciencias humanas, en ensayo, y también, aunque bastante menos, en filosofía. Todo eso, además, lo han alcanzado merced a escritos que transitan de forma transversal por los tres ámbitos modernos de estudio del ser humano: ensayo, filosofía y ciencia. Su estilo de pensamiento —visión del ser humano en drama, en conflicto, sumido en contradicciones— posee atractivo para una extensa audiencia, sobre todo si se filtra a través de la literatura, el teatro o el cine. Freud llega a resultar ameno a veces. Marx no tanto, apenas; pero, de segunda mano, sus brillantes eslóganes («no interpretar el mundo, sino transformarlo», «religión, opio del pueblo») han llegado a multitudes a través de la retórica mitinera y de catecismos comunistas para uso de la clase obrera.

* * *

Discurrieron Freud y Marx a partir de sendas ciencias, con respectiva residencia en ellas: Freud en y desde la psicología, la psiquiatría, a partir de las neurosis y de la práctica clínica; Marx en y desde la historia política y económica, a partir del estudio sociológico de los modos y de las relaciones de producción. Pero trascendieron ellos mismos, y no menos sus seguidores, esas sedes de origen hasta redondear una visión completa del ser humano con miras a un conocimiento a la vez crítico y práctico.

Fueron analistas certeros en numerosos temas y aspiraron a una ciencia genuina, objetiva, con método. Ni uno ni otro quiso contribuir a un nuevo credo o catecismo: se hubieran horrorizado, ambos, de algunas versiones catequéticas derivadas luego de su obra. Abriendo puertas y ventanas, Marx y Freud contribuyeron, cada cual a su modo y en su momento, a la entrada de aire fresco en el pensamiento occidental, un aire, sin embargo, luego también, no cabe ignorarlo, degradado y hasta viciado. Encima de sus yerros propios, han padecido, para colmo, casi por igual uno y otro, tergiversaciones sin cuento, ésta la principal: de sus procedimientos y de sus análisis se ha hecho dogma; aún más, se ha pretendido que la suya representaba la única ciencia legítima, la única posible en adelante, canceladora de cualquier ciencia anterior. Al viejo lema católico de que «fuera de la Iglesia no hay salvación» le ha reemplazado el de que al exterior de Marx o de Freud no hay conocimiento firme.

Tanto Freud, como Marx, éste con algún retraso respecto a su obra y vida, han mantenido ocupada a la intelectualidad y a los mentores culturales de Occidente durante buena parte del siglo XX. Los intelectuales, escritores, artistas, cualquiera que fuera su posición ideológica y oficio cultural —de filosofía, de ensayo, de ciencia social, de teatro, cine o artes plásticas— han debido medirse con ellos, confrontarse con las ideas marxianas y las freudianas. De hecho se hallan ambos entre los diez autores más citados en nuestro tiempo, en un rango donde, según consta en el *Arts and Humanities Citation Index*, sólo les preceden la Biblia, Aristóteles, Platón, Shakespeare. El corpus de los textos marxianos y el de los freudianos han quedado sometidos a una exégesis tan minuciosa —y también tan escolástica, de escuelas a la greña— como la de los libros sagrados. En las escuelas freudianas, las disputas entre psicoanalistas se parecen no poco a los bizantinos debates entre teólogos o exegetas, y no, apenas, a las discusiones de científicos. En ellas, como en las de marxistas, se trata de «restaurar, tanto como sea posible, la plenitud de un mensaje».[2]

El destino de sus respectivas obras, más que el de sus vidas, ha sido paralelo. Lo ha sido hasta el punto de haber instigado, en torno a 1970, diseños varios de complicidad freudo-marxista, donde en manera ortodoxa o, más bien, casi siempre, hetero-

---

2. Lo denuncian y reconocen también marxistas críticos: así, Chatelet en prólogo a Soubise (1967).

doxa, se ha intentado aunar el legado de uno y otro (Castilla del Pino, 1969; Deleuze y Guattari, 1972 / 1973; Reich, 1970). Es así también como Herbert Marcuse ha tirado de cabos freudianos en *Eros y civilización* y marxianos en *El hombre unidimensional*. De haberse logrado su complicidad, la doble clave freudo-marxista hubiera servido entonces de llave maestra para acceder de forma científica al conocimiento del subsuelo humano en los gemelos registros histórico-social y psíquico individual. El freudo-marxismo, sin embargo, no pasó de alianza efímera pronto desechada: marxismo y psicoanálisis, aunque paralelos, y a veces convergentes, no son fáciles de compaginar y componer en una concepción unificada. Sólo queda tomar algunas piezas sueltas y atar cabos de uno y otro en un análisis de ambición filosófica al modo ensayístico de un rezagado Slavoj Žižek. Aun así, al margen de las componendas sincréticas de un coyuntural freudo-marxismo, y por encima de ellas, el destino de las obras de Marx y Freud merecería un Plutarco contemporáneo que las historiara no como vidas, sí como obras y destinos paralelos.

* * *

Sigmund Freud[3] tuvo la convicción de haber fundado un nuevo modo de investigar y de hacer ciencia, de haber creado una rama dentro de ella, el psicoanálisis. Éste había de ser —o ya era— no quizá una ciencia completa del psiquismo humano, mas sí su núcleo y su clave. En el «Apéndice» de 1927 a *Análisis profano*, del año anterior, lo establece: «el psicoanálisis es parte de la psicología, no la totalidad de la misma, sino su infraestructura, tal vez su fundamento» (vol. III, p. 2.995). Propósito de Freud, de otra parte, por principio y ya desde el principio, desde fechas anteriores a 1900, coincide del todo con los enfoques naturalistas que por entonces estaban surgiendo con gran ímpetu y empezaban a imponerse en las ciencias humanas y sociales. En su *Proyecto de una psicología para neurólogos*, de 1895, comienza con una declaración de credo científico objetivo: «La finalidad de este proyecto es la de estructurar una psicología que sea una ciencia natural, es decir, representar los procesos psíquicos como estados cuantitativamente determinados de partículas materiales especificables» (vol. I, p. 211). Freud atribuye a ese carácter

3. Se cita a Freud con la paginación de sus *Obras completas* en la editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 3 vols., según la edición de 1981.

de su proyecto las resistencias a la teoría psicoanalítica; y asimila esas resistencias a las encontradas por otras innovaciones científicas, en especial, por la teoría evolucionista, que «aniquiló la valla entre el hombre y el animal, levantada por la vanidad humana» (vol. III, p. 2.806).

Pese a estas intenciones, sin embargo, el grueso del psicoanálisis freudiano no responde al enfoque de una ciencia objetiva natural. Es una disciplina o método de interpretación —de los sueños, de la libre asociación, de los actos fallidos, de las neurosis— que se asocia a una práctica psicoterapéutica y a la indagación y análisis que un sujeto, el analista, realiza en otros sujetos, los analizados. En su vertiente teórica tanto como en su práctica, se mueve por vectores con intenso componente subjetivo, lejanos de la ciencia natural que, por otro lado, sinceramente Freud se proponía.

Más allá de su contexto clínico originario, el psicoanálisis le sirve de instrumento a Freud para el estudio de no importa qué fenómenos humanos, clave de una antropovisión que lo mismo contempla la psicología de las masas que los orígenes del monoteísmo, el malestar de la cultura o el futuro de la religión. Para cualquier tema antropológico vale lo que presume en un pasaje a propósito del incesto y donde por cierto cita a Darwin: «Sólo el psicoanálisis proyecta alguna luz sobre esas tinieblas» (vol. II, p. 1.828).

Que proyecta alguna luz en el estudio antropológico ha sido puesto a prueba en estudios interdisciplinares e interculturales desde supuestos del psicoanálisis (Róheim, 1950 / 1967), dando lugar a un ámbito, el de la etnopsiquiatría, donde las ideas de Freud parecen fecundas en efecto (Devereux, 1970 / 1971). Que sólo el psicoanálisis proyecte alguna claridad sobre los temas humanos ha sido pretensión de la ortodoxia psicoanalítica de más rigurosa observancia. Algunos de los herederos de Freud han presumido hallarse en posesión de las claves últimas del saber acerca de los fenómenos psíquicos y psicosociales, al punto de negar que pueda haber conocimiento y ciencia fuera de los supuestos freudianos: el psicoanálisis es ciencia; la otra psicología, la académica, conductista, psicométrica o experimental, carece de valor científico (Braunstein, 1975). Han presumido al complejo de Edipo tan incuestionable como la ley de la gravedad.

* * *

A Marx[4] fundar una ciencia le hubiera sabido a poco. La última de sus tesis sobre Feuerbach revela bien las medidas de su propósito: no ya interpretar el mundo, sino transformarlo; no el conocimiento por el conocimiento, no un saber abstracto, sino un conocimiento práctico y concreto, con virtud para transformar el mundo humano. Es la revolución social lo que le interesa de verdad, aunque Marx, de otra parte, y por comparación con revolucionarios de su siglo, apenas haya sido un hombre de acción, sino de biblioteca y de periódicos.

Su punto de partida es doble: de un lado, los acontecimientos de su tiempo y del inmediato anterior; de otro, la filosofía. Cabe disputar si Marx en su madurez continúa siendo filósofo o, por el contrario, únicamente crítico de la filosofía. Buena parte de su obra madura se consagra a esta crítica: de Hegel, sobre todo, en su filosofía del derecho; de Feuerbach, en quien repudia un materialismo todavía abstracto; de la que denuncia como «ideología alemana», donde engloba a la izquierda hegeliana. La crítica a la ideología alemana, por otra parte y en realidad, alcanza por elevación a la entera herencia y programa racionalista, procedente de Descartes, cuyo relevo han tomado los hegelianos, idealistas todos ellos en creer que basta con librar a los humanos de las quimeras, de las fantasías de sus pensamientos y prejuicios, para liberarles en sus vidas, en su realidad. No es suficiente con enseñar el pensamiento crítico, entiende Marx. Acomete, pues, la crítica de todo ese tinglado filosófico y lo hace desde el exterior de la filosofía, desde una lectura de la historia económica de la humanidad y en especial de la historia reciente: las luchas de clase, la organización de la clase obrera, los cambios de poder político en Francia. El discurso conjuntamente resultante del análisis de la historia y de la crítica de la filosofía racionalista lleva el nombre de materialismo histórico. Su apuesta epistemológica apunta a un nuevo modo de hacer ciencia y, por ende,

---

4. No existe en castellano ninguna edición completa de las obras de Marx, sólo *Obras escogidas* suyas y de Engels, en distintas editoriales, madrileñas las tres: Ayuso, 1975; Akal, 1975; Fundamentos, 1977. A falta de equivalente hispano de la edición alemana completa de sus obras (22 vols. a partir de 1957 en la editorial Dietz, de Berlín), la mejor referencia editorial en castellano es la de *Obras escogidas* de Marx y Engels en Editorial Progreso, Moscú, 1975, cuya digitalización se halla muy avanzada en la página web de la Universidad Complutense de Madrid, en la Biblioteca de Autores Socialistas allí alojada: www.ucm.es/info/bas

desde sus propias premisas, a una nueva ciencia, irreducible a la economía y a la historia tanto como a la filosofía.

Las pretensiones epistemológicas del materialismo histórico se hallan con la mayor claridad en Engels, asociadas a la idea de un «socialismo científico». Dentro de la campaña crítica frente a los ideólogos, alemanes u otros, a Dühring y a otros utopistas les reprocha continuar con ideales de piedra filosofal y alquimia social, cuando para la historia y la sociedad ya se ha descubierto el equivalente de la ciencia química: el materialismo histórico, saludado por Engels (*Anti-Dühring,* parte III, 1) como gran hallazgo de Marx. Gracias a éste, «el socialismo se convierte en una ciencia», aunque ciencia, por el momento, todavía en ciernes, a la espera de «elaborarse en todos sus pormenores» (*Anti-Dühring*, introducción). A los socialismos anteriores, calificados de utópicos, Engels los respeta, porque y mientras no podían ser otra cosa, basados, como estaban, en teorías inmaduras.

* * *

Las versiones catequéticas del marxismo han elevado a pedestal de dogma la tesis de que sólo el punto de vista marxiano permite conceptos científicos y no ideológicos en el estudio de la sociedad. En la reivindicación de pretensiones científicas por parte del materialismo histórico han colocado mucho énfasis algunos sucesores de Marx, empezando por Lenin. Éste escribe que Marx hace posible, por primera vez en la historia, «tratar de modo científico riguroso las cuestiones históricas y sociales». Con esta oportuna referencia leninista, el manual de Marta Harnecker (1977, pp. 5, 231-232 y 331) presenta el materialismo histórico como un «instrumento de conocimiento... para analizar en forma científica las diferentes sociedades». Es tesis no exclusiva de manuales para instrucción de militantes de base. Ha constituido eje crucial asimismo en la atildada lectura epistemológica que Althusser —prologuista de Harnecker, por cierto— ha hecho de Marx, en particular, de su «ruptura epistemológica», por la que en un momento de madurez suya intelectual, se separa del humanismo —y del enfoque humanista de sus primeros escritos— para fundar una teoría científica de la historia. La exégesis de Althusser (1967, 1974 / 1985) defiende que Marx ha fundado una disciplina científica nueva: una teoría de la historia, ciencia de la evolución de las formaciones sociales, equiparable a otros grandes descubrimientos científicos del pasado. En la sucesión de Gali-

leo, Newton, Darwin, a altura no menor que la suya, en el mismo friso de figuras, habrá que colocar, por tanto, a Marx.

En coherencia con la tesis que lo toma por instrumento de análisis científico, el marxismo, no menos que el psicoanálisis, ha sido aplicado y expandido a todas las materias humanas y sociales. Si tirando de cabos del psicoanálisis se ha querido desenredar la madeja en cuestiones de antropología cultural, a partir de cabos marxianos, con igual facilidad, cabe desenmarañar cuestiones de psiquismo. Este proyecto ha tenido una vigencia temporal y geográfica bastante limitada, sin embargo, restringida al tiempo y al territorio de la Unión Soviética. La psicología allí desarrollada, obligada a observar el canon marxista, ha quedado, por eso, para la historia con el calificativo de «soviética», con Vygotsky como figura señera. Sostiene Vygotsky, y con él toda la psicología soviética, que los fenómenos psíquicos son, en origen, fenómenos sociales, tempranamente interiorizados por el niño. La tesis goza de alguna plausibilidad con independencia de los supuestos marxistas; pero el caso es, sin embargo, que aparece dictada por la teoría antes que basada en la investigación. Llama la atención el modo en que Vygotsky (1927 / 1991, p. 406) cierra un extenso escrito sobre la crisis metodológica de la psicología con una encendida profesión de fe leninista al invocar «la ciencia [marxista] del hombre nuevo», ciencia de una «nueva humanidad» que se ha creado a sí misma.

Con mayor naturalidad que a la psicología, el marxismo ha podido extenderse a una antropología económica. En esa ampliación, y más allá de ella, Godelier (1974, pp. 3 y 58) presume que el materialismo de Marx constituye obligado «horizonte epistemológico del trabajo teórico en las ciencias sociales» y que el marxismo ha de dirigir las revoluciones científicas tanto como las sociales. Se ha extendido igualmente a la historia. Dhoquois (1971 / 1977) no se limita a sostener que «la teoría marxista es científica»; dice mucho más, afirma que «el marxismo ocupa todo el terreno del conocimiento científico»; y, por supuesto, y en buena lógica bajo tal supuesto, que el marxismo puede integrar al psicoanálisis y no al revés (*op. cit.*, pp. 15, 269 y 273). Son tesis, todas ellas, que suenan hoy patéticas, al igual que otros eufóricos análisis de marxistas o marxólogos, pertinaces y sesgados, en los pasados años sesenta y setenta, cuando creían tocar con los dedos una sociedad comunista que justo por entonces se les estaba ya escapando sin remedio.

La apropiación de territorios de pensamiento por parte del marxismo tuvo un alto exponente en el episodio de llamativo viraje, más que simple viaje, de Jean Paul Sartre: su paso del existencialismo de su primera obra filosófica a la apología marxista en su *Crítica de la razón dialéctica*. En esta obra, Sartre (1960, pp. 9-10) juzga al marxismo como «filosofía insuperable de nuestro tiempo», mientras a «la ideología de la existencia y su método comprensivo» la relega a posición de «un enclave dentro del marxismo que a la vez la engendra y la rechaza». Justificar ese viraje constituye el eje de las «cuestiones de método» (método, pero no el de la ciencia, no el de Galileo), más de cien páginas, con que comienza la obra. Sartre pone broche así a la consagración filosófica de Marx, a la que también aportó no poco, por los mismos años, la Escuela de Frankfurt: el Marx crítico de la filosofía, seguramente contra su voluntad, queda exaltado, a la vez que clasificado, en el laico santoral de los filósofos.

* * *

Es singular el espacio ocupado por la «ciencia» marxiana y la freudiana: aleación, una y otra, de dispares modos de entender el conocimiento científico, encrucijada a la vez que mixtura de distintas disciplinas y también de filosofía, ensayo y ciencia, espacio donde se superponen la naturaleza permanente humana y la accidentada vida e historia de los hombres y de la sociedad. Tratan de atar Marx y Freud muchos cabos a la vez, tal vez demasiados, tantos que no pocos se les quedan sueltos. Apostaron por una ciencia no subjetiva, un conocimiento, por tanto, no según designios de Dilthey, sino según las ciencias de la naturaleza, aunque sin obediencia a los métodos vigentes en éstas. Por otro lado, sin embargo, a menudo permanecen en un enfoque ensayístico, Freud más que Marx, quien por su parte practica, cuando le conviene, no tanto el ensayo cuanto el panfleto subversivo, y no sólo en el *Manifiesto comunista*. Fueron ambos, desde luego, herederos polémicos de una tradición racionalista e ilustrada, que ella misma, a su vez, no ha dejado de ser polémica hasta hoy. Resulta de todo ello una seria ambivalencia. Ciertos textos marxianos y freudianos suenan harto equívocos: muchas líneas quedan anudadas, pero a la vez embrolladas en una madeja difícil de desenredar.

Rompedores frente a la concepción romántica del ser humano, en ruptura asimismo y no sólo en continuidad con la Ilustra-

ción y con las ciencias de su tiempo, sin predecesores en el pasado y con una herencia efímera, hoy amortizada, Marx y Freud han cruzado como estrellas fugaces —con duración luminosa de medio siglo y dejando estela— el firmamento de una ciencia antroposocial.

Entre la ciencia y el mito

Sopesados con criterios de ciencia objetiva, Marx y Freud aparecen científicos solamente a medias. Más que otra cosa fueron estudiosos y analistas con fundamento empírico, pero imbuidos de filosofía, aun cuando la recusan, y, quizá más que otra cosa, ensayistas.

Freud no dio pasos significativos en la dirección de una ciencia objetiva. Como psiquiatra, trabajó de primera mano con pacientes; se apoyó, por tanto, en su experiencia clínica. Ésa fue su investigación, en la cual se movió con procedimientos semejantes a los de otros psiquiatras, en orden a una terapia a través de la palabra, aunque con técnicas suyas originales: análisis de los sueños, de los actos fallidos, de la libre asociación. Parte de las dificultades del psicoanálisis para presumir de conocimiento científico en el estudio del psiquismo, proviene de que ahora precisamente no ya sólo la psiquiatría clásica, sino el trabajo clínico ha venido a hacerse muy dudoso en cuanto a validez de ciencia.

En *La ideología alemana* invita Marx a cesar en la especulación y emprender una «ciencia real y positiva». Él mismo, sin embargo, a diferencia de Adam Smith y del propio Engels, no realizó estudio empírico alguno. *El capital* expone un modelo teórico de economía, opera sobre abstracciones; no incluye investigación propia de la ciencia. Trabajó Marx sobre la base de libros de historia y de economía, así como de noticias y artículos de prensa. Escribió valiosos ensayos sobre la lucha de clases y sobre avatares del poder en la Francia posterior a la Revolución. Trabajó al modo de un cronista analista de la sociedad de su tiempo y también al modo de los historiadores, sobre todo con documentación de hemeroteca. Su laboratorio, su taller, cual un ensayista historiador, estaba en la Biblioteca Británica de Londres.

Freud, por su parte, en las obras de mayor impacto cultural, no en las de informes clínicos, se apoyó en lecturas de antropología, asimiladas y explotadas de manera muy libre y muy suya. En

Tótem y tabú menciona y asume tesis de las autoridades mayores de la etnografía, pero de manera muy selectiva: elige aquellas que le cuadran con su experiencia clínica y con la teoría que desea sostener. Los escritos freudianos sobre religión, cultura, sociedad están llenos de conjeturas narrativas casi novelescas. De ellos o, más bien, de Freud en ellos, y no menos que de Feijoo o de Montaigne, cabe decir que allí ha dejado la novela de su propia vida: desde luego, una novela antropológica. Lo mismo vale, y todavía más, para páginas donde el psicoanálisis que desarrolla es seguramente autoanálisis personal.

* * *

Se evadieron Marx y Freud del canon metodológico vigente en sus respectivas esferas de investigación: lo desdeñaron y pretendieron trascenderlo. Consiguieron reclutar para su propio innovador canon nada más a unos pocos estudiosos, éstos, sí, mudados en entusiastas adeptos. Pero no convencieron a la generalidad de los científicos, según se requiere para poder hablar de «revolución científica»: para la consolidación en ciencia de un nuevo paradigma, método o programa de investigación (Kuhn, 1962 / 1971). Freud no consiguió arrastrar en pos suyo a la psicología científica. Frente al psicoanálisis surgió muy pronto un poderoso movimiento opuesto, el conductismo, mientras enseguida también irrumpían con fuerza en su propio campo, cada una por un costado, la psicobiología y la psicología social empírica. Tampoco la sociología o la historia social y económica han seguido los pasos de Marx. En su mismo terreno, la obra de Max Weber representa una crítica a la totalidad de la interpretación marxiana y una sólida alternativa a ella.

La crítica filosófica y epistemológica de Marx y Freud ha sido no menos severa que la de los científicos al golpearles justo en flancos débiles comunes a ambos. Karl Popper (1967, pp. 45-50) se ha distinguido como implacable crítico al razonar en lenguaje de teoría de la ciencia la derogación de marxismo y psicoanálisis. Se enmarca esa derogación en el contexto de un principio de «falsabilidad» o refutabilidad como criterio para discernir no entre verdadero y falso, sino entre ciencia y no ciencia, entre método empírico y no empírico o seudo-empírico, entre astronomía y astrología. El análisis de las condiciones para establecer una nítida demarcación entre ciencia y no ciencia conduce a un juicio clarificador: la presunta fuerza científica de marxismo y

psicoanálisis, su aparente irrefutabilidad o, más bien, su habilidad para esquivar cualesquiera objeciones y disponer de coartadas ante evidencias adversas, revela justo su debilidad, su vaciedad científica. Elemento esencial en una hipótesis de ciencia es hacer explícitas las condiciones en que quedaría refutada. Según testimonio de Raymond Aron (1967, p. 419), ese punto de vista había sido también el de Léon Brunschvicg: una proposición tan vaga e indistinta que no se pueda demostrar ser falsa, tampoco puede ser verdadera.

El desafío de Popper a marxismo y psicoanálisis adquiere un perfil concreto en interpelaciones de esta clase: ¿qué prueba admitirían los freudianos para considerar refutada la teoría del complejo de Edipo, o para aceptar que este niño en particular no ha vivido ese complejo? En general: ¿en qué condiciones de hecho reconocerían marxistas y freudianos que sus respectivas teorías o hipótesis concretas quedan descartadas? Se muestra Popper especialmente duro con Freud. A «la épica freudiana de yo, ello, superyó» la alinea en la misma estantería que a la colección homérica de mitos. Tampoco a Wittgenstein le convenció Freud para nada; antes, al contrario su lectura le hizo sentir «hasta qué punto debe ser combatido este modo de pensar» (véase en Antiseri, 1974 / 1978, p. 208). Según Wittgenstein, Freud no ha dado una explicación científica; se ha limitado a proponer un nuevo mito.

Que justo Popper, más que ningún otro pensador del siglo XX, se haya aplicado a la labor de una crítica formal, frontal y extensa, de marxismo y psicoanálisis resulta singularmente significativo, porque lo hace desde una posición no fisicalista y no positivista. Las ideas de Popper sobre el «Mundo-3» y sobre la relación mente-cerebro se hallan lejos no sólo de una concepción positivista de la ciencia, sino de cualquier maximalismo cientificista. Su punto de vista filosófico representa bien, por eso, a una buena mayoría de cultivadores e intérpretes cualificados de la ciencia objetiva, los cuales ante las obras de Marx y Freud tuercen el gesto y, sin necesidad de entrar en detalles de discusión teórica, se ven movidos a sentenciar que eso no es ciencia.

* * *

Marx y Engels, que habían leído a Darwin, creen que la teoría evolucionista les avala y proporciona nuevos argumentos para su causa. A la lucha por la vida, a la supervivencia darwiniana, asimilan la histórica lucha de clases. Escribía Marx a Lasalle en

1862: «El libro de Darwin es muy importante y me proporciona el fundamento científico natural de la lucha de clases en la historia». No es seguro que Engels haya entendido bien a Darwin; pero escribe un ensayo sobre *El papel del trabajo en la transformación del mono al hombre*, donde trata de amalgamarle con Marx. Lo que era ciencia evolucionista en Darwin, ahora se expande, piensan Marx y Engels, en ciencia histórica de las clases sociales en lucha. En los *Manuscritos* de 1844, ya había expresado Marx (1968, p. 153) un concepto naturalista de una ciencia del ser humano merecedora de tal nombre: «la historia misma es una parte real de la historia natural, de la conversión de la naturaleza en hombre»; «algún día la ciencia natural se incorporará a la ciencia del hombre y habrá una sola ciencia». Con beneplácito, pues, de los padres fundadores, las escuelas de la Unión Soviética transmitían en eslogan la enseñanza de que el darwinismo es la ciencia de la evolución biológica, la historia natural, mientras el marxismo lo es de la evolución social, la historia humana. La doctrina escolástica soviética, con todo, no ha bastado para convertir el materialismo histórico en científico.

Al no encajar en el molde de la ciencia, a Marx se le ha ubicado en el de la filosofía. Se le coloca ahí por el tono de algunos de sus escritos primeros y por sus obras de crítica a filósofos. En realidad, Marx exige cancelar la filosofía, algo que vio muy claro Althusser (1967) al resaltar la ruptura epistemológica practicada por Marx con respecto a su propia obra anterior. Resulta irónico, pues, que le haya venido a suceder lo mismo que a Francis Bacon, que también quiso poner fin a la filosofía y ahora queda recordado como filósofo.

El grueso de la obra tanto de Marx como de Freud pertenece al género del ensayo, no al de ciencia: no informe de investigación, tampoco de teoría científica o de divulgación de un conocimiento sólidamente contrastado. A lo largo de buena parte del siglo XX, fuera de los círculos de la ciencia, han gozado ambos del prestigio de analistas científicos, descubridores de verdades inconcusas, científicamente fundadas. Los investigadores, en cambio, mientras tanto, los han visto como ensayistas, acaso filósofos o analistas de la cultura, sólo eso. Así, pues, en la historia de las ciencias antroposociales, Marx y Freud ocupan un lugar muy singular. Han sido estimulantes, subversivos, prometedores de una nueva ciencia y hasta de una nueva humanidad: promesa la suya, sin embargo, a la postre, incumplida, refutada por el posterior curso de la ciencia y de la historia.

Han conocido Marx y Freud destinos paralelos tanto en la gloria como en la caída: extenso alcance y prestigio social, cultural, al tiempo que severa crítica de los investigadores en las ciencias mismas donde profesaron y también, no menos, de filósofos. En el juicio científico finalmente resultante, por lo general sale peor parado Freud que Marx, a quien se le suele enjuiciar con dureza por las consecuencias históricas del comunismo más que por sus estudios de la sociedad capitalista. No han pasado sin huella, sin dejar legado. Lo han dejado, y no sólo en la sociedad, también en el conocimiento. Para el conocimiento, el legado mayor y positivo de ambos, eso sin equívoco alguno y sin discusión por el momento, ha sido la expulsión de la conciencia al exterior de la investigación de ciencia.

Ciencia y conciencia

«No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia». Lo dice Marx en un pasaje capital de *La ideología alemana*. Se trata ahí de la conciencia social, ideológica, que el materialismo histórico relega a las nubes de la superestructura. El psicoanálisis, por su parte, cuestiona la conciencia psicológica. Al comienzo del análisis el paciente ha de reconocer: yo no sé quién soy; tampoco el analista sabe quién soy, pero sí posee las claves para llegar a saberlo. Según Freud, uno sabe quién es sólo por mediación del análisis. Mientras tanto, frente no sólo a la loca seguridad de Don Quijote (parte primera, capítulo 5), cuando exclama «yo sé quién soy», sino a la racionalista convicción de «pienso, luego soy», el psicoanálisis dice a rajatabla lo contrario: no soy el que pienso, y no pienso el que soy. O mejor, dicho en impersonal: Yo no es lo que piensa y el pensamiento no vale de garantía de Yo alguno.

De resultas del análisis marxiano y del freudiano, la conciencia ha sido destituida de su viejo protagonismo en el estudio y el conocimiento del ser humano. La antropovisión de Marx y la de Freud, justo en lo que tienen de común, rompen con las antes dominantes entre filósofos y ensayistas. Ahí está su más sólida contribución a una ciencia objetiva. En eso, marxismo y psicoanálisis no han representado un ambiguo episodio o un paréntesis en la progresión de una ciencia naturalista frente a ideas metafísicas y a ciencias del «espíritu». Han marcado un jalón,

sin vuelta atrás posible, en la constitución de una ciencia objetiva de lo humano. Las ciencias antroposociales no son imaginables ahora ya sin ellos, sin asumir lo que uno y otro procuraron por igual: dar al traste con la preeminencia atribuida a la conciencia, tirar por tierra ideologías e idealismos en ella cimentados. La demolición se desprende asimismo de Darwin y del desarrollo de la ciencia posterior, pero corresponde a Marx y Freud el mayor mérito de la eficacia en el análisis. La conciencia no constituye clave de la acción y de la vida, ni de la individual ni de la social. Antes, al contrario, la clave de la conciencia se encuentra fuera de ella: en lo inconsciente para Freud; en las relaciones de producción y en la práctica social para Marx. La conciencia emerge sólo como síntoma, punta de iceberg, estructura de sobrehaz. Así que para conocer al ser humano, en ciencia, hay que mirar desde el exterior de la conciencia, no desde dentro de ella.

* * *

En desbancar a la conciencia no se encontraron solos Marx y Freud. En el siglo XX, no sólo marxismo y psicoanálisis, igualmente conductismo, ciencia cognitiva, neurociencia recusan unánimes el privilegio tradicionalmente acordado a la conciencia y al pensamiento reflexivo. La antropología estructural ha forjado la noción de estructuras sociales inconscientes, aunque no en el sentido espiritualista y mítico del «inconsciente colectivo» de Carl Jung. La moderna sociología, hasta la más alejada de Marx, la de Vilfredo Pareto, también lo reconoce: los móviles y la significación de los actos y de los pensamientos no coinciden con lo que los actores mismos imaginan y están dispuestos a admitir. Por debajo de la superficial sintaxis practicada por los hablantes y enseñada en las escuelas, la lingüística de Noam Chomsky descubre estructuras no conscientes de gramática profunda. El análisis histórico, a la vez que estructural y procesual, de Michel Foucault ha venido a complementar, cuando no a reemplazar, a la historiografía de relato, de biografía y de crónica, al abordar asuntos tan distintos como la historia de la sexualidad o la de la locura y la arqueología del saber.

Una filosofía de la conciencia queda, en fin, contra las cuerdas frente también al hecho de que la conciencia no constituye un fenómeno exclusivamente humano, sino propio asimismo, en diferente grado, de especies animales con un cerebro bien desarrollado. Salta a la vista para cualquiera que con ellos trate:

animales domésticos que se comportan con un alto grado de conciencia, tal vez más alto que el común de su especie respectiva gracias a un aprendizaje en su interacción con los humanos. Salta a la vista igualmente en el prodigioso espectáculo de la caza animal entre mamíferos. Tanto el animal cazador como el cazado muestran clara «conciencia» de la situación y, además, parecen manejar alguna representación de la «mente» del otro: de lo que pasa por su cabeza, diríamos en lenguaje conversacional antropomorfo. No parece razonable montar sobre la conciencia o sobre alguno de sus episodios, como la comprensión, toda una filosofía, ciencia o teoría general del ser humano. Un análisis experiencial, fenomenológico, puede servir de trámite previo o intermedio en la constitución de una ciencia objetiva de lo humano, pero no, nunca, culminación suya o complemento del todo indispensable.

* * *

Junto con el tópico de la preeminencia de la conciencia, caen otros lugares comunes del idealismo: el del privilegio del autoconocimiento interior, el postulado de su inagotable riqueza, su consiguiente elevación a principio del conocimiento del mundo, según sucede en Descartes y de otro modo en Montaigne. Si no somos buenos observadores del mundo externo, mucho menos aún lo somos de nosotros mismos, de nuestro «interior». No es desdeñable el consejo socrático de conocerse a uno mismo: el autoconocimiento siempre vale de guía por la vida. Pero no se sostiene la sentencia del obispo de Hipona, Agustín, al pretender que «en el interior del hombre reside la verdad». Mucho menos se sostienen las pretensiones de filósofos —de Fichte— de elevar la consulta interior a método de conocimiento, de filosofía. El conocimiento de uno mismo puede constituir meta, una meta entre otras, en la búsqueda de la sabiduría. Pero no es más seguro, eficaz o rápido que el de la realidad externa. Desde luego, no es principio de cualquier otro conocimiento; antes al contrario, es consecuencia o, como mucho, simultáneo al conocimiento del mundo. Más todavía: lejos de alguna preferencia de la «verdad» para residir en el conocimiento interior, a este conocimiento le acecha, más bien, precisamente, el mayor riesgo de autoengaño, de falseamiento sistemático, por tanto. Es romántica, pero falsa, la idea de que el interior propio de cada cual —o el del genio creador— constituye, por sí mismo, un inagotable yaci-

miento de saber o de sabiduría. Contra la presunción de que importa, sobre todo, explorar ese interior en busca de conocimiento, importa destacar que la conciencia —o lo que a ella aflora— no posee el secreto de ella misma: si hay una ciencia de la vida interior, no será —o no será principalmente— merced a la consulta de la propia conciencia.

A la sombra de la ciencia

Aunque en su tiempo, precisamente, comenzara a consagrarse la expresión «los científicos» para nombrar a un colectivo distinto tanto del clero y de los políticos, como también de los filósofos y otros escritores, era simplificadora la periodización de Comte en la pasada historia: primero, edad de la religión, luego, de la metafísica y, en fin, en su siglo, de la ciencia, como si cada hegemonía desplazara por completo a la anterior. Pero, ciertamente, en la Edad Moderna las ciencias de la naturaleza y, más tarde, las antroposociales se han impuesto a costa de la religión y de la metafísica. Tras adueñarse del pensamiento realista racional, han desplazado tanto al filósofo mentalista, como al ensayista y al intelectual basados sólo en textos, en lecturas.

Sirvió de ciencia la religión en una sociedad sin ciencia y ahora la ciencia ha devenido religión en una sociedad sin religión. Este díptico sentencioso, comtiano en principio e intención, pero también manipulable desde posiciones religiosas, vale como greguería: acopla ciencia y religión como hechos sociales con algunas equivalencias funcionales, mientras juega con acepciones equívocas de la una y de la otra. Dejando la religión aparte, y guste, o no, a algunos intelectuales, el hecho es que la ciencia ha venido a ser no el único conocimiento, pero sí el principal referente del conocimiento y de la racionalidad que proyectaron científicos como Galileo y también filósofos como Bacon y Descartes. La ciencia constituye hoy piedra de toque de la filosofía y del ensayo al menos con este alcance: no hay —no es que no lo haya, es que no merece un minuto de atención— filosofía o ensayo de espaldas a la ciencia.

En el día de hoy, análisis plausible, sea de ensayo o de filosofía, es aquel que contiene un momento investigador o que recoge resultados de la investigación en la materia de que versa. No basta alegar a Montaigne, a Descartes, a Freud o a Marx, ni tam-

poco a Darwin; no basta alegarles en cuanto pensadores y escritores. Hoy merece consideración únicamente un discurso que dispense cuidadosa atención a los datos disponibles de ciencia, cualquiera que sea la fuente de investigación donde ellos consten, con tal de ser una fuente solvente, ella misma fiable, digna de confianza. El filósofo o ensayista ha de atender no a escritos, sino a hallazgos metódicamente alcanzados; ha de atender incluso a los hallazgos obtenidos dentro de programas de investigación cuyo diseño o formato —naturalista, empirista, experimental— acaso no comparta e incluso crea obligado denunciar y combatir como «positivistas» o «mecanicistas».

Creíble y fiable es el ensayista, filósofo o intelectual que, sin necesidad de mudarse en científico, mas sin ignorar la ciencia, se esfuerza en tareas no ajenas a ella. Tarea favorita suya, legítima del todo, suele ser colmatar los huecos, holguras, intersticios, que entre las distintas disciplinas o entre sus hallazgos, evidencias, conocimientos, hienden el no compacto bloque de la ciencia: aplicarse a allanar fosos, brechas, a tender puentes entre las ciencias, a veces en contrapunto y complemento de la especialización disciplinar, o bien en balance y coordinación de los distintos saberes. Compatible con ella, aunque en opuesta dirección, es igualmente legítima la actividad de permitirse poner en duda, admitir perplejidad, cuestionar a las ciencias en sus certezas mejor guardadas. Sinopsis conservacionista y análisis desmantelador siguen siendo hoy, como ayer, tareas de ensayista, de intelectual, de filósofo.

* * *

El discurso intelectual —de ensayo o de filosofía— propio de la modernidad tardía unas veces va por delante de la ciencia y otras camina detrás, o bien a su lado, mas nunca al margen y en desconocimiento de ella: en pos suyo, cuando se aplica a sinopsis de saberes o a teorías de alto nivel de generalidad, de amplia extrapolación; por delante de ella, cuando recupera o abre ámbitos de exploración, cuando formula heurísticos y cuestiones incitantes; codo con codo con la ciencia, cuando pone en tela de juicio premisas epistemológicas y metodológicas vigentes, sin por ello despreciarlas o ignorarlas. La sombra de la ciencia es alargada; y alcanza ahora espacios de conocimiento que durante siglos trataron de mantenerse al margen de ella.

No eliminados por la ciencia, pero necesitados de ella, ensayo y filosofía se alojan en los intersticios de las ciencias, en sus nudos de articulación, también en las transiciones de paradigma, de programa de investigación, de concepción del mundo y de la vida humana; o bien de teoría, de modelo conceptual; e igualmente en las fronteras, en las zonas de nadie o quizá, al contrario, de superposición, de enlace entre unas ciencias y otras. Destaca en ello un rasgo diferencial del ensayista o intelectual de hoy con respecto a Montaigne. Se apropiaba éste y nutría de libros al mismo tiempo que de observaciones de experiencia personal. El intelectual ahora no puede limitarse a eso, a arrimarse al sentido común y a escritos de otros intelectuales y ensayistas. Las observaciones de investigadores han de contar mucho más que las suyas propias; y sus lecturas no pueden restringirse al ensayo y la filosofía: han de extenderse, no menos, y aun antes de eso, a informes de investigación científica.

Eso vale también para el estudioso que se desentiende del conocimiento de la naturaleza y que aspira a conocer tan sólo a los humanos. Para alcanzar su objeto necesita hacer extenso uso de una experiencia no ya suya, sino colectiva histórica, la que consta en mitos y en leyendas, no menos que la plasmada en monumentos, documentos: todo aquello que forma parte de un inabarcable patrimonio de la humanidad, donde no está autorizado a elegir según predilecciones subjetivas. Para andar sobre seguro al descifrar las claves de la existencia humana y de la vida social dentro del cúmulo de realidades históricas, cercanas o remotas, ha de recabar el auxilio de los investigadores de la historia y la prehistoria, de la antropología y la paleontología, de la sociología y la psicología. Ha de poner en correspondencia su propia interpretación de la experiencia no ya sólo con algunos autores favoritos, sino también, y sobre todo, con los resultados imparciales y sólidos —aunque no, nunca, definitivos— de las ciencias antroposociales.

* * *

En ocasiones el propio investigador se duplica en ensayista o en filósofo. Ensaya o filosofa entonces a partir de lo mismo que ha investigado y encontrado: de sus hallazgos propios. Así lo hacen historiadores, en especial los aplicados a estudiar el desarrollo histórico de ideas y/o de manifestaciones religiosas. Fiable historiador de las ideas, Isaiah Berlin se ha extendido en ensayos

de rango filosófico. Estudioso fiable de las religiones, Mircea Eliade ha trasvasado su ciencia en ensayos —y filosofía— sobre lo sagrado. Los mayores ensayistas del siglo XX —Georg Lukács, Paul Valéry, Walter Benjamin, André Malraux, José Ortega y Gasset, Ernst Jünger, Hans Magnus Enzensberger— han sido excelentes conocedores, estudiosos expertos en historia, sea del arte, de las ideas o de la literatura. Además de filólogo y brillante analista en temas de semántica y de comunicación, Umberto Eco ha extendido y expuesto su saber también como ensayista y cripto-filósofo, incluso como fabulador en novelas de ideas. Con sólido equipaje de estudios etnográficos, Lévi-Strauss ha practicado el ensayo y también el relato, aunque no novelesco: de modo magistral, en su espléndida retrospectiva de *Tristes trópicos*.

De ordinario, sin embargo, el ensayista o filósofo no realiza por sí mismo la investigación de ciencia. Son otros estudiosos quienes le suministran las informaciones de las que se nutre y sobre las que elabora su personal construcción teórica, entonces no primaria, aunque no por ello a remolque o segundona. El ensayo no muda de naturaleza y no pierde validez por trabajar de segunda mano, como han hecho señalados ensayistas. Elias Canetti ha proporcionado una muestra magnífica en *Masa y poder*, una obra elaborada a lo largo de casi su vida entera, donde no hay investigación antropológica o historiográfica propia, pero sí lecturas sólidas de historia y de antropología, que ni siquiera le hace falta citar con el detalle exacto de referencias bibliográficas. Vale lo mismo del formidable ensayo de Jankélévitch sobre *La muerte*, al que la gravedad del tema y la inteligencia al abordarlo elevan al rango de filosofía; o de los ensayos filosóficos sobre metáforas y símbolos de Gaston Bachelard (sobre el aire, el agua, el fuego) y de Hans Blumenberg (sobre el cuidado de sí en el río y en la mar). Ensayistas, filósofos e intelectuales del siglo XX han tenido, sin duda, mejores informantes que Montaigne, guiado éste a lo sumo por reportajes de viajeros de su tiempo, y cuentan con investigaciones de ciencia en todos los campos de lo humano.

* * *

Con lecturas, informes, investigación a su disposición, mejores que los de ensayistas e ilustrados de otros siglos, el intelectual de hoy, en ensayo o en filosofía, se caracteriza por atenerse a un contexto de conjetura, de formulación de hipótesis, y no de

verificación o comprobación. Observa un modo de pensar y escribir donde, en el marco de la conocida distinción propuesta por Reichenbach (1938 y 1951), predomina el contexto de descubrimiento y queda en segundo plano el de justificación y demostración. Corresponde su análisis, por tanto, a un momento indispensable del saber, del proceso de investigación en ciencia: el momento de idear, pensar, conjeturar, identificar relaciones. Este momento no depende únicamente del albur de una fortuna azarosa. También él se ajusta a pautas o «patrones de descubrimiento» (Hanson, 1971 / 1977), e incluso está sujeto a reglas, las cuales, sin embargo, en su caso, gozan de mayor margen de libertad que las de método vigentes en el contexto de justificación. Los patrones de ensayo se asemejan a los de descubrimiento en la ciencia: no tan formales y reconocidos, sin embargo, como los de ciencia estricta, integrados en la investigación para contraste y refutación metódica de hipótesis.

* * *

Las antropovisiones posteriores a la Ilustración y a Darwin, al amparo, o no, de la ciencia, han cristalizado en un poliedro cuyas contrapuestas caras no se desmienten unas a otras: «homo sapiens», «faber», «ludens», «videns», «patiens», «ciber», una «pasión inútil», «ser para la muerte», una pulgada por encima de otros antropoides, unos milímetros por debajo de los semidioses. El ser humano no está hecho de una pieza, ni en poliedro regular tampoco. Cabe continuar la disputa sobre sus muchas caras, pero hace falta aplicarse, más que a discusión, a estudio. Y en éste, como en tiempos de Kant y de Descartes, lo más aconsejable es emprender «el seguro camino de la ciencia», de una investigación objetiva, que acomete la tarea con método y que toma al «homo» como un elemento de la naturaleza, no por encima de ella.

X

«HOMO» OBJETO

Qué es el hombre, en su naturaleza o en su condición histórica, ha sido hasta hace poco una cuestión reservada al filósofo, vedada al científico. Tampoco éste, por cierto, se plantearía jamás esa pregunta de manera tan amplia e imprecisa. El científico circunscribe con límites lo más exactos posible el objeto de su estudio. No investiga al «hombre» en su generalidad, sino a personas, grupos, sucesos, productos humanos bien definidos y a menudo en muy reducida escala. Estudia a personas y a grupos en una sociedad determinada; estudia sociedades en tal o cual periodo histórico y en sus instituciones concretas: la organización familiar, la lengua, el derecho y las pautas sociales, la industria, el comercio, las artes y la artesanía. El investigador de ciencia puede preguntarse, desde luego, por los seres humanos, congéneres suyos, en horizontes más amplios: el hombre moderno; el de la civilización occidental; el de las sociedades históricas conocidas gracias a los documentos y textos escritos; o, con amplitud máxima, el «homo sapiens», en duración que se computa no ya en siglos, sino en decenas de milenios. Sea cual sea, sin embargo, la amplitud del hecho humano que trata de abarcar, el científico circunscribe el objeto del cual habla y no confunde la naturaleza de la especie «homo sapiens» con los rasgos psicosociales y culturales de la humanidad civilizada en Europa, en Egipto y en Asia desde hace cuatro o cinco mil años, mucho menos con los de la humanidad occidental moderna, apenas un abrir y cerrar de ojos en la historia de esta especie.

* * *

En sus comienzos modernos, la ciencia se había ocupado del mundo físico: de los astros y de sus movimientos, de la caída y transformaciones de los cuerpos; también del cuerpo humano, pero sólo del cuerpo. Los científicos empezaron a preguntarse por la naturaleza humana en su generalidad, en sus patrones comunes de vida y de conducta, sólo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, cuando Buffon escribe una *Historia natural*, que comienza por la especie humana, y cuando empieza a desarrollarse una economía política aplicada a descubrir pautas regulares —leyes— del comportamiento económico. *La economía de las naciones*, de Adam Smith, en 1776, el *Ensayo sobre la población,* de Malthus, en 1798, los *Principios de economía política*, de Ricardo, en 1817, son hitos culminantes de la economía clásica, que puede alardear de haber sido la primera disciplina científica descubridora de leyes que rigen la «libre» determinación de la conducta humana.

En rigor, sin embargo, sólo en la segunda mitad del siglo XIX empezó en verdad la ciencia a ocuparse del «homo» en cuanto «sapiens»: dotado de conciencia, de una rica y singular vida mental, a la vez que organizado en una sociedad y una cultura. Sólo entonces la ciencia que había sido de la naturaleza, ciencia objetiva natural, comenzó a considerar la naturaleza individual y social del hombre. Durante bastante tiempo, además, algunos cultivadores de ciencias que estudiaban a ese «homo» intentaron formar un club aparte, el de las ciencias humanas o del espíritu, separadas de las ciencias naturales. Marx y Freud, aunque adheridos al paradigma naturalista, tampoco llegaron a diseñar una ciencia en verdad objetiva para sus respectivos dominios de estudio: la historia económico-social, la psique humana. Entretanto, sin embargo, en los decenios de transición del siglo XIX al XX, otros estudiosos del hombre en sociedad trasplantaron los principios y método de la ciencia natural al estudio del fenómeno humano.

Objetos humanos

Durkheim fue el primer decidido introductor de una aproximación objetiva y naturalista en sociología y, por extensión, en otras ciencias sociales. La puso en práctica en toda su obra y actividad de investigador; con máxima extensión y claridad en

su pionero y ejemplar estudio sobre *El suicidio*, de 1897. Hace allí acopio de datos precisos de tasas de suicidios por habitante en distintas regiones y distintas condiciones personales (de edad, de estado civil, etcétera), para mostrar que un acto libre humano tan significativo y decisivo como el de quitarse la vida, un gesto colocado no en el centro, mas sí en el extremo de la existencia, en el borde y salto hacia la muerte, tiene sus correlatos y sus determinantes demográficos, sociales, susceptibles de ser recogidos en valores cuantitativos.

La teoría y metodología formal de una ciencia social objetiva las había presentado, en 1895, en *Las reglas del método sociológico*. Designio expreso de Durkheim en este pequeño libro es llevar a cabo, tres siglos más tarde, lo mismo que Descartes y Bacon: disertar sobre el método, no para la ciencia en general, sino para la sociología. Durkheim (1895 / 1978) no se limita a mencionar a esos preclaros precursores; se asemeja a ellos en la intención, la militancia contra los prejuicios (*op. cit.*, p. 15), la exigencia de descartar las nociones previas (p. 56). En algunas páginas suyas podría el lector creer que está leyendo al propio Descartes: tan cerca quedan de éste. Durkheim, empero, cae del lado de Galileo, no de Descartes, por su insistencia en la necesidad de salir de un enfoque antropocéntrico (p. 30) y, sobre todo, por su regla de oro metodológica, reiterada una y otra vez, válida para cualquier ciencia social objetiva: la de «tratar los hechos sociales como cosas».

¿Qué es para Durhkeim una «cosa»? Es lo contrario de un ente inmaterial o sólo intelectual: lo «no penetrable» y no escrutable por el mero ejercicio de la inteligencia, no accesible a «un simple procedimiento de análisis mental» (*op. cit.*, p. 19). Con ello deja fuera al Descartes meditativo y metafísico, que descansa por entero en la identidad entre pensar y conocer. Mientras Descartes había distinguido la «cosa pensante» y la «cosa extensa», material, cuando Durkheim habla de «cosas», se refiere tan sólo a esta última clase: también los hechos sociales son objetos materiales.

No sorprende que una ciencia que aborda los hechos y procesos humanos como objetos materiales —como cosas— se vea reprendida por «cosificar» o «reificar» su objeto. La ciencia galileana, la de Darwin y Durkheim, puede asumir esa reprensión sin solicitar disculpas. Para ella, el ser humano constituye una cosa entre las cosas; y hay que atreverse a decirlo, aunque esta

tesis audaz, ahora ya centenaria, continúe sirviendo de piedra de escándalo, como si conllevara degradación o devaluación del ser humano. Tal escándalo de pusilánimes constituye, en todo caso, endeble excusa para una ceremonia de interesada confusión. Un estudio objetivo, que aborda al hombre como a una cosa, en nada es cómplice, de suyo, con la conculcación o el desprecio de los derechos humanos, ni con la ignorancia de los valores éticos.

* * *

Ha emprendido la psicología, por la misma época, igual camino que Durkheim. La investigación de la psique abandona el estilo de la anterior psicología racional, según la expuso en latín Christian Wolff (*Psychologia rationalis,* 1734), mantenida durante más de un siglo por filósofos, incluido Kant. Frente a tal psicología filosófica, de razón especulativa y de consulta a la autoconciencia, se comienza a investigar de manera objetiva. El psicólogo, además, tiene en su mano experimentar; y no sólo eso, también utilizar el laboratorio para ello: pionero, el de Wundt, en Leipzig, en 1879, todavía recurriendo mucho a la introspección; enseguida, y con mayor alcance, Pavlov, en un planteamiento fisiológico, no estrictamente psicológico, pero que se introduce de manera derecha en el corazón de un fenómeno humano —aunque no sólo humano— como el aprendizaje. Aquí comienza a soldarse la brecha antes existente entre el conocimiento del hombre y el de la naturaleza, en particular, el de otras especies vivas. Así se empieza a estudiar y a reconocer la continuidad entre patrones de vida y conducta humanas y los de los animales. Esta psicología naturalista empieza por descubrir, con Pavlov, cómo hombres y perros segregan saliva por igual en situaciones de condicionamiento; pero a partir de ese descubrimiento encontrará más adelante, por ejemplo, que en los perros se producen emociones, las de indefensión y otras, al igual que en los humanos (Seligman, 1975 / 1981). Con ello se transforma por entero el paisaje de la comparación entre la especie humana y otras especies animales. Los perros sometidos a prolongadas situaciones de desvalimiento, al igual que los apercibidos con señales acerca de dispensación próxima de alimento, aparecen sorprendentemente humanos, semejantes al «homo sapiens», más cercanos al hombre de lo que la filosofía jamás hubiera sospechado.

De ahora en adelante, en consecuencia, puede verse al «homo» como un animal entre otros animales, un viviente entre vivientes; pero asimismo a la recíproca: ver a los animales con rasgos de humanidad y hasta de personalidad. Tampoco, en realidad, debiera haber sido preciso aguardar para ello a Pavlov. Los hombres a caballo reconocieron siempre rasgos «personales» en su cabalgadura. Perros guardianes y de compañía manifiestan, para sus amos, una «inteligencia» que en ocasiones no parece desmerecer en mucho de la de algunos humanos. La psicofisiología pavloviana y posterior ha encontrado en laboratorio experimental lo que cualquier jinete ha sabido acerca de su caballo y cualquier cazador acerca de su perro: que experimenta emociones y hasta sentimientos, y que sus reacciones, por comparación con otros ejemplares de su respectiva especie y raza, se muestran a veces tan idiosincrásicas como las de los humanos.

A esa psicología, que por el momento se restringe a psicofisiología, Bechterev, alineado con Pavlov, la llamará psicología objetiva. Es calificación muy apropiada tanto para esa psicología como para una sociología según Durkheim, pues, por contraste con una psicología y, respectivamente, una sociología comprensivas, estudian a los seres humanos como cosas, como objetos. Bechterev y Pavlov, sin embargo, apenas desarrollaron teoría acerca del enfoque y método objetivos de su ciencia. Para la teoría de lo que ellos mismos venían haciendo habrá que esperar a Vygotsky en la psicología soviética y, sobre todo, al conductismo americano.

* * *

Las primeras declaraciones explícitas al modo de Durkheim a favor de una ciencia objetiva del comportamiento se deben a la escuela conductista. Corresponde a Watson (1924 / 1970, pp. 1-19) el mérito de un decidido esbozo teórico de una psicología objetiva, ciencia del comportamiento, que en contraposición a la introspectiva y subjetiva, se basa no en la argumentación o el razonamiento, ni tampoco siquiera en la introspección, sino en la observación de conductas manifiestas: ciencia natural en sentido estricto, a semejanza de la fisiología, pero no confundida con ella, porque trata del funcionamiento global del organismo y no de las funciones de algunas de sus partes o sistemas. Y todavía hay que esperar algunos años todavía, hasta Hull (1943 / 1986, pp. 37-38), para dar con la formulación teórica completa de una

psicología científica objetiva: una ciencia a la que trata de encajar en moldes matemáticos y cuantitativos mediante nociones como potencial de conducta, fuerza del hábito, tiempo de latencia, y otras semejantes, susceptibles de medición.

* * *

La discusión sobre la validez de una sociología y una psicología comprensivas con valor de conocimiento científico se halla enredada en demasiados embrollos semánticos, de léxico, acerca de la definición o naturaleza de la ciencia, así como de sus variedades y clasificación. Quizás, por otra parte, es ahora ya una discusión de menguada utilidad y de escaso futuro, ya que la ciencia o, mejor, las ciencias no dejan de cambiar, de redefinirse. Sin polemizar con las orientaciones comprensivas, resulta indiscutible que desde comienzos del siglo XX existen ciencias objetivas tanto de la conducta individual como de las relaciones sociales, con métodos de estudio que tratan de evitar o reducir la subjetividad, la del investigador, y que, por eso mismo, no le dan más vueltas al comprender diltheyano. En ese estudio, el científico toma precauciones de distanciamiento para salir de su yo propio y soslayar, en lo posible, la propia subjetividad en la observación y la inferencia. Sociología y psicología objetivas se constituyen, en consecuencia, como disciplinas de ciencia natural: de la naturaleza humana. Como premisa suya básica, asumen que el ser humano forma parte del mundo natural: que se halla bajo las mismas leyes de la naturaleza, en especial, las de la naturaleza viva y, en círculo más reducido, de los animales superiores; que, por tanto, es susceptible del mismo género de estudio, con métodos propios de las ciencias naturales, convenientemente adaptados y aplicados al ámbito específico del hombre.

Se trata, pues, de una sociología y una psicología naturalistas confrontadas no sólo a las humanidades, sino también a las ciencias humanas comprensivas reclamadas por Dilthey. Su carácter naturalista, sin embargo, no las obliga a imitar a las ciencias naturales, aunque así se haya hecho con frecuencia. Mucho menos las fuerza a emular a una de ellas, a la física, por más que el fisicalismo haya podido estar en el candelero y desde una filosofía cómplice con esa emulación se hayan preconizado tanto una sociología como una psicología fisicalistas. Ahora, además, la disciplina a emular no sería ya la física, sino la biología; y de hecho, si por algún costado persiste el sesgo, se inclina éste más

bien a un «biologicismo», patente en quienes consideran a la psicología como ciencia biológica (Bartley, 1970).

Por otra parte, la aplicación coherente de métodos y modos de investigación a nuevos ámbitos, distintos de los originales para los que fueron diseñados, no suele tener éxito sin una modificación profunda de los mismos y sin serios cambios conceptuales. Lévi-Strauss (1964, p. 359) lo ha señalado con su acostumbrada lucidez: cuando se efectúa la «reducción» de un nivel a otro, y como consecuencia de la misma, el nivel superior comunica de forma retroactiva algo de su riqueza al nivel inferior al que se reduce. Igualmente, cuando se aplica la ciencia natural al «homo sapiens», esa dedicación obliga a ampliar los métodos y las teorías. Y, en fin, cuando se afirma que toda realidad, también la viviente y la mental, es material, cambia correlativa y automáticamente la noción misma de «materia» aplicable a toda realidad.

* * *

El estudio objetivo del ser humano pone en práctica un género de ciencia del lado de Galileo y Darwin: investigación, análisis y teoría al margen —y a la contra— del molde antropocéntrico, y eso aun cuando estudie al hombre y merezca por ello el nombre de antropología. Es ciencia objetiva, que no se contenta con expresarse mediante conceptos claros y distintos. También esto, desde luego. Pero, además de esto, se formaliza en leyes empíricamente contrastadas, que relacionan estructuras y procesos de la naturaleza humana y no sólo humana: leyes de la percepción, la emoción, el aprendizaje, la socialización, la sexualidad; pero también leyes económicas, de las instituciones sociales, de los mitos, del lenguaje, de los sistemas de parentesco y de comunicación.

A esa ciencia cabe calificarla con varios nombres: galileana, natural o naturalista. La mejor denominación es la de «objetiva»: por estudiar los hechos humanos como objetos en el seno de un mundo objetivo, independiente de la mente, y por colocar el máximo esfuerzo en reducir el coeficiente de subjetividad del investigador. El primero de esos rasgos no equivale a descuidar lo específico de su objeto de estudio: unos «objetos», que para sí mismos tienen cualidad de «sujetos», a veces, además, conscientes. El segundo de ellos no significa ignorar que el científico, también él, es un sujeto humano, situado en unas concretas coordenadas espacio-temporales, históricas e ideológicas. El cien-

tífico, aun entonces, se pregunta por la objetividad posible y se esfuerza por lograrla: cómo ser objetivo en las ciencias antroposociales, donde un sujeto investigador explora unos «objetos» dotados de subjetividad; y cómo alcanzar un enfoque objetivo, a través de qué medios racionales (Myrdal, 1970, p. 7).

Piedra de toque de una ciencia que aspira a la objetividad es la presencia de los dos elementos consustanciales a la investigación desde Galileo: el instrumental y la medida. Son elementos presentes de manera distinta en las diferentes ciencias: de manera más clara y accesible en psicología, porque más cercana a lo biológico, a la fisiología; no tan accesible en otras ciencias y a veces imposible, como en la historia y en la antropología cultural.

Técnicas e instrumental

Al igual que el miope necesita lentes correctoras, la generalizada miopía del campo perceptivo y del sentido común en los humanos ha menester de instrumental corrector. A falta de instrumentos adecuados para corregir los sesgos y los déficits de la observación ordinaria no hay ciencia en sentido riguroso. Cumple reconocer, por eso, que por déficit instrumental algunas de las ciencias antroposociales se hallan en una fase todavía primitiva de desarrollo, semejante al de las ciencias físicas hace tres siglos.

Ciencias humanas precarias, inseguras, peligrosamente emparentadas y familiares con la filosofía, con mal definido apoyo en otros dominios del saber: diagnostica así Foucault (1966, p. 359). En efecto, en tanto que carezcan de instrumental que potencie y, en su caso, cuestione las frágiles y sesgadas evidencias del sentido común, algunas de las ciencias humanas o de las disciplinas dentro de ellas no pueden alardear de carácter científico. Tal vez exageraba Lévi-Strauss (1973, p. 343) al declarar que en rigor no disponemos todavía de unas ciencias humanas verdaderamente tales: que éstas se encuentran aún en su prehistoria. El diagnóstico no vale para todas ellas y en su totalidad, pero algunos de sus capítulos, desde luego, se hallan lejos todavía de la madurez y rigor propios de la ciencia. Así y todo, algunas ciencias antroposociales cuentan con muy refinado instrumental: la psicología y la historia, sin ninguna duda.

* * *

«La historia se hace con textos» había decretado Ranke y fue dogma de la historiografía durante mucho tiempo. O en versión de ciencia comprensiva: la historia trabaja «interpretando testimonios» y por testimonios «se entienden documentos» (Collingwood, 1952, p. 19). La historia científica ha quedado, en consecuencia, vinculada a la escritura, a textos, documentos: material e instrumental del historiador. Al estudio de los tiempos remotos donde no se cuenta con textos se le llamaba, pues, pre-historia, la cual era y es, en realidad, el más largo capítulo de la historia humana.

En la actualidad, desde luego, para la reconstrucción del pasado los historiadores continúan valiéndose de testimonios escritos. Pero disponen, junto a éstos, de tecnología instrumental no sólo para la datación de documentos e inscripciones, sino para el estudio del pasado más remoto y de los pueblos sin escritura e igualmente, de otra índole, para los tiempos más próximos. Los historiadores cuentan desde hace un siglo con testimonios no escritos: archivos audiovisuales, primero de filmación en cine, luego de audio y de vídeo. La historia de los últimos cien años reposa ampliamente sobre esos archivos, escasos al comienzo, luego en crecimiento exponencial y muy pronto difíciles de archivar e imposibles de abarcar. La futura historia del momento presente dispondrá de una documentación audiovisual prácticamente inabarcable, con testimonios mucho más directos que los de las crónicas escritas, y tan importante o más que la de los archivos de textos y las hemerotecas. Por el otro extremo del tiempo, el de la antes denominada «prehistoria», en arqueología, paleografía y paleontología existen técnicas de datación de monumentos y restos arqueológicos y fósiles, como las de estratigrafía geológica y la del carbono 14. No hace falta insistir: hoy no se concibe ya ciencia histórica sin tales técnicas. Sería erróneo, y no sólo arbitrario, delimitar como historia el estudio basado sólo en documentos, reputando ajeno, y propio sólo de la paleontología, el estudio de fósiles y de estratos geológicos o arquitectónicos. Los tiempos llamados prehistóricos forman parte de la historia. Además, en la historia más antigua se complementan el estudio documental, el arqueológico y el paleontológico. Ahí se desdibujan las fronteras entre las disciplinas investigadoras del pasado humano; o bien, en otro enfoque, hay no tanto disciplinas distintas, cuanto técnicas instrumentales diferentes para el estudio de una misma sociedad y época.

El historiador de hoy no aporta sólo observación de los sentidos y sentido común a manera del cronista («yo estuve allí, yo lo vi, y esto es lo que sucedió»), ni narra únicamente sobre la base de testimonios orales o escritos que le parecen dignos de confianza. La historiografía actual no se ciñe a indagar al modo del estudioso en el siglo XIX (Ranke, Mommsen, Bradley, Windelband), mediante la valoración y comparación crítica de fuentes documentales reputadas fiables sobre la base de una amplia erudición. Ahora existen herramientas objetivas de investigación para datar documentos y establecer la documentación segura, auténtica. Además, dispone el historiador de otros testimonios, desde los de registro fósil a los de registro audiovisual, referentes válidos de contraste y a veces fuentes únicas directas para el conocimiento del pasado. De lo cual se siguen no pequeñas consecuencias: la noción misma de «comprensión», nacida en aquel siglo, vinculada a un estudio de la historia como desciframiento, lectura e interpretación de textos, se ha tornado obsoleta o, más bien, carente de sentido para muchas de las averiguaciones de los historiadores.

Ha caducado no sólo la concepción antigua de la historia, consistente en relatar al modo de Herodoto y Jenofonte, también la romántica: de archivo y erudición, por una parte, y propensa, por otra, al gran retablo interpretativo, al modo de los ambiciosos y oportunistas ensayos de Spengler, de 1922, sobre *La decadencia de Occidente* y de Toynbee, en 1934, en su monumental *Estudio de la historia*. A los modelos pretéritos de historiador, sea como cronista o reportero, como erudito de archivo y hemeroteca, o como filósofo de la historia, le está reemplazando otro modelo: el del arqueólogo, del paleontólogo, del inspector detective en pos de huellas materiales delatoras. La historia, en suma, está sometida a poderosas presiones de aproximación a una geografía humana extendida en la dimensión del tiempo. La historia deviene una ciencia natural y no ya, no ya sólo, una disciplina hermenéutica de lectura e interpretación de testimonios escritos.

Deviene ciencia natural también la antropología. En ella pudo refugiarse durante algunos decenios el punto de vista diltheyano, el de una ciencia comprensiva guiada por la «observación participante». La que ahora, en cambio, se propugna es una antropología naturalista o mejor una investigación naturalista en las ciencias sociales todas, en continuidad con las ciencias natu-

rales. Así, el análisis de Dan Sperber (2005), centrado en una epidemiología de las representaciones: estudio de cómo se propagan éstas en una sociedad, al igual que se propaga un virus, según estudia la epidemiología médica. En cualquier concreto campo estudiado, relativo a la cultura y a la sociedad, se trata de obtener una explicación naturalista, tomándola como «objeto», y hablando, en consecuencia, de «objetos culturales» o sociales, sean las ideas o cualquier otra clase de instituciones y fenómenos.

* * *

En las ciencias sociales, instrumentos y técnicas los hay de muchas clases. Sobresalen por su refinamiento, precisión y variedad los de la psicología. Los test —sean de inteligencia o de reactividad emocional— representan la parte más conocida, pero mínima, del instrumental normalizado de observación y evaluación de personas y de comportamientos. En casi todas sus secciones, excepto —o apenas— en psicopatología, cuenta la psicología con instrumental de laboratorio para observar y medir, también para crear situaciones experimentales: registros de polígrafo, presentación de estímulos mediante taquistoscopio, simulación informática, recogida y procesamiento de datos por ordenador.

Por instrumentos en ciencia, sin embargo, no hay que entender únicamente los de sofisticada tecnología de laboratorio, de análisis de registros fósiles o de registros electrofisiológicos. Técnicas y tecnología son asimismo las de encuesta, de plantillas de observación del comportamiento en su curso espontáneo, las de sociometría y bibliometría, el análisis objetivo de textos, los métodos de confrontación y negociación de acuerdo entre observadores, la interacción de personas con máquinas y con programas informáticos. Las ciencias sociales, además, no utilizan sólo instrumentos ideados específicamente para la investigación. También, y en medida mayor que las ciencias de la naturaleza, se sirven de aparatos de uso cotidiano, como la grabación en vídeo, que permite observar los actos humanos de forma reiterada y contrastar juicios y estimaciones de observadores —«jueces»— independientes. Por otro lado, y en un grado de sofisticación muy superior ya al juicio directo de observadores, las grabaciones del decurso natural de cualesquiera conductas, sean de interacción entre la madre y el niño, de una pareja de adultos, de gestos y palabras en una reunión de grupo, o de movimientos de personas próximas entre sí —según estudia la «proxémica»—,

pueden, a su vez, ser sometidas a procesamiento informático de máxima precisión mediante digitalización, codificación, registro y análisis, con programas ideados a tal fin.[1]

La experimentación, incluida la «de campo», fuera del laboratorio, forma parte de las técnicas instrumentales de distanciamiento respecto al objeto estudiado, a la vez que de ruptura respecto a la observación común. La experimentación con humanos tropieza con limitaciones no sólo de carácter técnico (lo técnicamente irrealizable como límite), sino también de índole ética (el límite de daños físicos o morales a las personas). De ordinario, sin embargo, negarse por principio a experimentar, allí donde resulta técnica y éticamente posible, equivale a negarse no sólo al instrumental, sino a la ciencia. Rehusar experimentar, al igual que rehusar el método o el instrumental, recuerda la anécdota de Cremonini: cuando Galileo descubrió los satélites de Júpiter, rechazó mirar por el telescopio, porque este descubrimiento refutaba a Aristóteles.

Ahora bien, mientras el instrumental es consustancial a la ciencia, la experimentación, por su parte, no lo es; además, no siempre es posible. ¿Cómo pensar en experimentos en historia o en antropología cultural? Experimentar constituye un modo favorito de estudio del investigador siempre y cuando pueda hacerlo, pero sólo mientras pueda y mientras le sirva de vía más directa y económica hacia el objeto u horizonte bajo indagación. El instrumental para investigar, en cambio, cualquiera que sea su desarrollo, sólo técnico y artesanal, o estrictamente tecnológico, cumple oficios insustituibles: permite ajustar la observación, calibrarla, hacerla más objetiva, menos dependiente de las impresiones individuales de cada investigador.

* * *

La observación y descripción científica no es a bulto. Circunscribe, delimita cuanto puede y hasta donde puede. Poder hacerlo depende, a su vez, de los instrumentos disponibles. Al instrumental, por otro lado, se asocia un segundo componente esencial a la ciencia objetiva: la medición. Constituye ésta el elemento interno de una descripción completa y rigurosa y, por ello, forma parte de la observación científica. Observar y describir, para

1. Así, el programa *The Observer, XT*, accesible en www.noldus.com/support/

quedar completo, ha de contener la actividad de medir y acaso —en su caso— de esa clase de medida que es la cuantificación. El científico no se resigna a desconocer la magnitud de aquello que le interesa y que investiga. Para conocerla con exactitud, necesita a menudo de instrumentos, específicamente construidos para la investigación, imprescindibles entonces. Una observación rigurosa ha de incluir, entre otros datos, la medida. Instrumental y medición, por otro lado, constituyen elementos correlativos en la ciencia: sin instrumentos apropiados no hay medidas exactas y fiables.

Las medidas del hombre

Descartes había dividido la realidad —las cosas— en dos categorías: de un lado, la «cosa pensante», la mente, inmaterial y sin medidas; de otro, la «cosa extensa», la materia, mensurable. El enfoque de ciencia, el de Galileo, pide medir todo lo medible y hacer medible —mediante instrumentos— lo que todavía no lo sea. Es un principio mantenido al abordar hechos humanos; y el investigador lo mantiene a rajatabla. Hay que medir o computar, desde luego, magnitudes físicas y demográficas, como número de habitantes, densidad de población, o renta per cápita de un país o una región, según viene haciendo la sociología desde finales del siglo XIX; pero asimismo, y sin reserva alguna, cualidades o rasgos tan subjetivos como la capacidad intelectual o el nivel de reactividad emocional de una persona. A rasgos de esta naturaleza, internos a la persona, se refería Cattell (1965 / 1972) al afirmar resueltamente que «todo cuanto existe, existe en cierta cantidad y por tanto puede ser medido». Cualquier realidad es susceptible de medida: los productos y las ganancias, los insumos y el consumo, los rasgos personales, los libros y las referencias bibliográficas, los índices de impacto, las palabras, la inteligencia, la fluidez verbal, la creatividad, la estabilidad emocional de una persona.

* * *

La exactitud de las medidas depende de la fiabilidad de los instrumentos, aunque éstos sean tan rudimentarios como un cuenco o una vara de medir. Difieren mucho las ciencias antroposociales según la precisión de sus instrumentos, más sofistica-

dos en unas que en otras: más en psicofisiología que en etnografía. Las ciencias más desarrolladas llevan adjunta su correspondiente disciplina auxiliar ordenada a la medición: econometría, sociometría, psicometría, bibliometría. Su conjunto define una métrica de lo humano, una antropometría en el sentido más general, con diferentes grados de precisión, exactitud y pertinencia.

Hablar de cantidades en la vida y la mente humanas repugna a algunas sensibilidades humanistas. Se repudian como «frías» e inhumanas las estadísticas que cifran en un número las víctimas en accidentes de carretera, en actos terroristas o en catástrofes naturales. Que resulten frías, sin embargo, no impide que sean verdaderas y que contribuyan al conocimiento. Los números de víctimas, sin duda, no significan mucho cuando cada muerte y cada víctima representan por sí mismos todo un mundo. A la víctima y a sus seres queridos les suenan, por eso, inhumanas. En verdad, a las víctimas directas o indirectas no les añade o resta nada que la tragedia haya afectado a docenas o a centenares de otras mujeres y hombres. Sin embargo, en orden al conocimiento y también a la relevancia social, a la prevención de riesgos y reducción de daños, ni en la vida ni en la muerte es lo mismo uno que mil. Los números —las denostadas frías cifras— cuentan; y no es inhumano contar, tomar los números en cuenta y tomar conocimiento de los hechos humanos gracias a ellos. Un personaje de Saul Bellow —en *Las aventuras de Augie March*, capítulo 21— lo formula de modo impecable: «el misterio de la vida misma está contenido en los datos específicos».

Por más que al afectado por una desgracia le den igual otras diez que diez mil víctimas, el número nunca es socialmente indiferente. La medición de magnitudes de tragedia o drama humano puede ser irrelevante en muchos casos o para ciertos fines y resultar, encima, ofensiva para las víctimas. Hasta ahí vale que las estadísticas carecen de moral, de humanidad, por tanto. Sin embargo, que se incrementen o decrezcan los delitos, los fallecimientos por tal o cual enfermedad, o los accidentes laborales y de tráfico, y que el incremento o decremento, además, se produzca en relación fiable con otras variables (medidas preventivas, sanitarias y de seguridad), no sólo significa ciencia, sino también conocimiento práctico en beneficio de la sociedad, la humanidad, y de personas bien concretas. Aquí no vale decir que cada vida humana es insustituible y que los muertos no se suman. Las ciencias humanas han de tomar las medidas a los

hechos humanos, incluso a aquellos en que cada unidad constituye una tragedia inconmensurable para la persona.

* * *

El enfoque ensayístico y el de una ciencia comprensiva al modo diltheyano convergen con la sensibilidad nostálgica humanista, interesada tan sólo en cualidades y desdeñosa de cualquier cuantificación o calibrado de las acciones, hechos y rasgos más entrañablemente humanos. Y con alguna razón: no siempre y no en todo resultan valiosas y significativas las medidas del ser humano, de sus actos y de sus experiencias. Una ciencia objetiva, con todo, no puede compartir la generalización en tal desdén.

Basta en ciencia a veces una aproximación cualitativa; y asimismo, por cierto y de otra parte, la investigación de la cualidad requiere método. El elogio de métodos sólo cualitativos, en cuanto opuestos a los cuantitativos se asienta, sin embargo, en numerosos equívocos, ante todo, en un incomprensible desconocimiento de la realidad del mundo. La realidad, incluida la humana, consta no sólo de cualidades, sino también de magnitudes. El mundo real, el mundo humano, está lleno de las que Descartes llamó «cosas extensas»: todo en él, en puridad, son cosas extensas, cantidades. Es un mundo dimensional, no categórico; y por eso hay que tomarle las medidas y no sólo describir las cualidades de sus categorías. La principal, por no decir única —o casi— categoría antropológica es la del sexo: somos seres sexuados, o varón o mujer. Pero aun esa dicotomía conoce magnitudes —en los órganos, en las hormonas— y admite casos intermedios de no clara o de mudable dominancia sexual. Las restantes características humanas son irreducibles a categorías; se dan en grados: la edad, la inteligencia, la calidad de vida, el carisma, la felicidad, el sufrimiento; y si se dan en grados, son susceptibles de medición.

La aproximación cuantitativa no se opone a la cualitativa. La abarca y la sobrepasa: la cantidad presupone la cualidad. Carece de sentido dar medidas de cantidad en kilos sin hacer constar qué materia se ha pesado. Cuando econometría, psicometría o sociometría proporcionan cantidades, han debido previamente especificar las categorías o cualidades bajo medida.

* * *

Una ciencia cuantitativa es más completa que una ciencia sólo cualitativa. El conocimiento no se contenta con fórmulas cualitativas. En la información sobre un preparado alimenticio no es suficiente con decirle al consumidor que contiene lactosa, soja o gluten. Éste es un primer dato, imprescindible, pero incompleto. La información y el conocimiento sólo cualitativos están bien en primera instancia, en acotación inicial; pero a la larga no bastan. La cuantificación rigurosa constituye horizonte obligado en el desarrollo de una ciencia objetiva. No se alcanza, sin embargo, desde el primer momento; sólo se obtiene con el oportuno instrumental y con inteligencia operativa. Entretanto, cantidad —o magnitud— y cualidad han de ser estudiadas en prudente equilibrio, resultante de un conjunto de puntualizaciones, que valen por otras tantas tesis metodológicas: 1) cabe —y se requiere— asimismo rigor en el estudio cualitativo; 2) la medida no se reduce a cuantificación lineal; 3) hay medida también en la comparación ordinal; 4) la exactitud en la cuantificación es asunto de grado y guarda relación con la posibilidad, necesidad y/o conveniencia de la misma; 5) en ocasiones una cuantificación estricta puede ser prematura o infértil por falta de instrumento apropiado o de acertada caracterización del objeto bajo medición. Y rige siempre, desde luego, en cualquier momento del proceso de medir, el principio general de que cuando no se sabe lo que se busca, tampoco se sabe lo que se encuentra.

Sea en el análisis de las dimensiones o factores contenidos en una cualidad cualquiera, sea en la estimación de las magnitudes en cada factor que la integra, la ciencia se propone pasar del conocimiento aproximativo, a ojo de buen cubero, a un conocimiento de precisión, la que sea necesaria en cada caso: no menos, aunque tampoco más. No ha caducado la consideración de Aristóteles: la ciencia busca exactitud, mas sólo aquella que corresponda a la materia bajo estudio (*Ética a Nicómaco*, 59 y 71).

A ciertos efectos, no tiene sentido cuantificar la gravedad de una depresión o la intensidad de un dolor físico. A otros efectos sí: para comprobar si la intervención terapéutica o paliativa está resultando eficaz al hacerla remitir. Medir, además, no es sólo cuantificar, computar. La cuantificación en sentido estricto es uno de los modos de medida, no la única medida posible.

Medir es también comparar: no valores, difícilmente sujetos a comparación, sino hechos y magnitudes, una comparación de magnitudes susceptibles de ser traducidas a relaciones aritméti-

cas, siquiera las de «más y menos», «mayor que», «menor que» o «igual a». Existen asimismo, y con máxima importancia, las medidas del «antes» y el «después», del orden de sucesión en los acontecimientos: crucial en todos los hechos extendidos o localizados en el tiempo. No basta con decir que la Dama de Baza es muy antigua, como también lo es la de Elche. Hay que situarlas en el tiempo, en su anterioridad y posterioridad respectiva; y, además, hay que datarlas respecto a otros restos arqueológicos. No da lo mismo que tal suceso o proceso haya acontecido en un año o en otro, en un siglo o en otro. Los márgenes de holgura admisibles en el cómputo cronológico, como en cualquier cómputo, dependen de la escala de medida. Un siglo más o menos resulta poco relevante, por el momento, para datar al «homo antecessor» de Atapuerca. En otras escalas de la historia, en cambio, hace falta afinar no sólo el año, sino el mes y el día.

Precisamente la creciente presencia de medidas —datación, datos económicos, de población, de migraciones, cosechas y epidemias— y de instrumental en la investigación histórica reciente ha dado al traste con la idea romántica de ella y de su correlato: las ciencias hermenéuticas, comprensivas. Mientras la historia se limita a operar con testimonios documentales, en los correspondientes textos vale la comprensión; sólo que entonces permanece en un espacio temporal y textual —tres o cuatro milenios— semejante al del ensayo, también aplicado a la lectura y apropiación de textos. Es poca duración frente a la de los homínidos, unos dos o tres millones de años, o a la de los neandertales, tan próximos a nosotros, tan parecidos al hombre actual, quizá con un rudimentario lenguaje tonal, con casi medio millón de años, aunque viviendo ahí mismo, cercanos también en la geografía, pobladores de este mismo continente europeo. Es poco tiempo incluso por comparación con el de la existencia del «homo sapiens», superior sin duda a los 50.000 años. Una historiografía de sólo 4.000 años atiende a un breve segmento en la historia de la especie humana, una porción minúscula y tardía, preciosa para nosotros, puesto que es la nuestra, pero de cuyos límites no sólo cronológicos, sino antropológicos conviene mantener clara conciencia. La filosofía o teoría que salga de esos tres milenios vige sólo para el «homo scribens» o «grammaticus»; no, desde luego, para el «homo» de sociedades sin escritura y ni siquiera tal vez para los iletrados de todas las épocas.

* * *

No basta con saber que hace mucho tiempo que esta persona se halla deprimida y saber asimismo que hace tiempo que se encuentra sin trabajo: es crucial conocer el orden en que se han producido tales hechos personales, el «antes» y el «después», o el «a la vez». Eso es también medición en una ciencia objetiva.

El amor y el dolor, al igual que la tristeza, pueden ser medidos: en su magnitud, en su articulación temporal respecto a otros hechos. Cuando resulte difícil medirlos, la actitud del investigador será precisamente no desistir de medir, sino idear modos fiables de realizarlo. Una filosofía o una teología del dolor puede prescindir del «cuánto», de la medida exacta del sufrimiento humano, y atenerse a un solo hecho: los seres humanos sufren, «los hombres mueren y no son dichosos» (Camus). En el plano de las afirmaciones extremas cabe sostener, con Leibniz y con el Pangloss de Voltaire, la armonía universal, asegurar que éste es el mejor de los mundos realmente posibles, por más que todavía sea un valle de lágrimas; o, en el extremo contrario, recusar con Iván Karamazov este universo y su mentido orden, puesto que no vale las lágrimas de un solo niño. En ciencia, sin embargo, no sirven semejantes extremos, ni tampoco posiciones templadas, vagamente intermedias. Cualquiera que sea la apreciación personal o filosofía implícita del científico, cualesquiera sean las posiciones ideológicas y ensayísticas, una ciencia del dolor ha de indagar en los modos, las causas, la intensidad de las lágrimas de cada ser humano y del conjunto de los sufrimientos, tanto físicos como morales.

Antropología científica

Antropología: estudio, análisis, conocimiento del «anthropos», del ser humano. ¿Qué ciencias o discursos actualmente tienen algún derecho a atribuirse el título?

Desde Kant no pocos filósofos se han acogido a la denominación de antropología filosófica (Marías, 1973 / 1998) para sistematizar sus reflexiones sobre el hombre. Aquella otra clase de estudio, que comenzó por ser de viajeros observadores y relatores de costumbres de otros pueblos, luego de etnógrafos, en la actualidad se ampara bajo el nombre de antropología cultural, ciencia que estudia las distintas culturas dentro de una única naturaleza humana. El título de antropología, sin embargo, no puede quedar única-

mente en manos de filósofos, como antropología filosófica, y de estudiosos de sociedades sin escritura, como antropología cultural. Ha de ser reivindicado, por igual, desde la sociología, según se hace ya en la antropología social, e igualmente desde la psicología y desde la historia. A partir de estas últimas, no menos, más allá de la investigación en espacios, tiempos y grupos humanos muy concretos, cabe trasladarse al nivel general de una antropología, respectivamente psicológica e histórica.

* * *

Realmente, la investigación empírica nunca abarca al «homo» en su totalidad: toma sólo fragmentos suyos sueltos, unidades relativamente pequeñas del universo humano. De hecho, el investigador estudia siempre unidades bien circunscritas de ese universo: sean los hábitos de los hombres de una cultura megalítica, el comportamiento sexual de los adolescentes de tal o cual país, o las tasas de violencia doméstica en una región determinada. A las ciencias humanas o antroposociales sólo cabe llamarlas antropologías en la medida en que de ellas se desprende una visión global del ser humano, al modo en que, tras colocar numerosas minúsculas piezas, se perfila con nitidez progresiva la imagen de un gigantesco puzle. A menudo, ciertamente, los árboles, las piezas, no permiten distinguir el bosque. El investigador, además, sea en sociología, en historia o en psicología, por lo general opera en niveles bajos de teorización, muy adherido a las realidades concretas que indaga en sus pormenores y en sus rasgos comunes. A partir de esos niveles, sin embargo, en ordenación inteligente de los hallazgos, de la información y certezas adquiridas, cabe llegar a perfilar una imagen general del ser humano. Desde ese momento, tales ciencias funcionan como antropologías. Ahora bien, según se presenta, y no sólo a primera vista, también a una inspección más detenida y en profundidad, el panorama es de varias antropologías inspiradas en distintas ciencias y no reductibles a una antropología unificada.

* * *

Las distintas antropologías o ciencias antroposociales no hablan exactamente del mismo «anthropos». Es su objeto sólo en parte coincidente. Cada una de ellas estudia a un «homo» en cierto modo distinto. La biología —desde Linneo, en su *Sistema de la naturaleza*, de 1758— especifica a ese objeto como «homo

sapiens», aunque no se limite a estudiarle a él, pues lo contempla con la misma mirada e igual método naturalista que a sus ancestros evolutivos y a sus parientes animales de hoy. En otro extremo del espectro, la historia, en su acotación convencional, sólo se ocupa de la humanidad con escritura, la de los tiempos y sociedades que han dejado huella escrita: del hombre gramático, por tanto. La psicología, en cambio, en muchos de sus capítulos —aprendizaje, percepción, motivación—, aunque sea con la mira puesta en los humanos, investiga a veces asimismo en y con sujetos no humanos. Atendiendo no sólo a los humanos, sino también a otros animales, sobre todo los de complejo desarrollo cerebral, existe una floreciente disciplina, la psicología comparada, apenas discernible de la etología (Eibl-Eibesfeldt, 1974, 1973 / 1977; Tinbergen, 1951 / 1979), la cual, por su lado, al entender de pautas de comportamiento en especies animales, también entiende de la especie humana y se extiende a ella.

En el lado del espectro ocupado por las ciencias humanas, no sólo la historia en su formato tradicional, mucho de lo que aquéllas averiguan vale tal vez únicamente para el animal gramatical que vive en sociedades con escritura, y no para el animal humano de una cultura oral, al cual sólo por extensión se aplicaría. Desde luego, las ciencias comprensivas o hermenéuticas, ya sociales, ya históricas, necesitan trabajar sobre textos escritos. El hombre gramático, al que corresponden, no es, por tanto, la especie humana, sino una variedad cultural de la misma, al igual que lo es o lo serán las transformaciones esperadas —o bosquejadas ya— de la especie: «homo videns» u «homo ciber».

Se diría que ninguna de las ciencias tiene por objeto exactamente al «homo sapiens», al «anthropos», a todo él y sólo él. O hablan de menos o hablan de más que del «hombre». Y todavía: una ciencia objetiva tiende a anular la división no sólo entre el hombre y las especies animales vivas, sino también —en conexión con la tecnología informática, robótica o cibernética— entre el hombre y sus propias máquinas «inteligentes». En las ciencias cognitivas, desde luego, con o sin uso fuerte de la metáfora del ordenador, se atenúa la distinción entre la mente humana y los procesadores informáticos.

Las ciencias antroposociales lo son del hombre por exceso o bien por defecto. Cuando se cae en la cuenta de ello, empieza a cobrar cuerpo de plausibilidad la provocativa tesis de que esas ciencias, justo al aplicarse al hombre, contribuyen a su disolu-

ción como unidad objeto de estudio. No sorprende el diagnóstico: las ciencias no vienen a apuntalar a ese «homo», sino a diseccionarlo y destronarlo. No se puede conocer al hombre sin rechazar el mito filosófico del hombre, escribe Althusser (1967, p. 236). Y no está en cuestión el mito filosófico tan sólo; lo está, no menos, el concepto suyo en las ciencias humanas. Foucault (1966, p. 398) las zarandea en su prestigio al sentenciar que «el hombre» por ellas contemplado representa una figura «de invención reciente y de probable próxima desaparición». Así que, en otra sentencia no menos perturbadora, Lévi-Strauss (1962 / 1964, p. 357) dictamina que «la meta última de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo».

No obedece esa clase de juicios a alguna moda reciente de estructuralismo. Se ha complacido éste en resaltar un nuevo giro copernicano, en cuya virtud el hombre, su autoría, sus productos, una vez más, en otra vuelta de tuerca, pierden posiciones, dejan de hallarse en el lugar axial tanto del universo cuanto de su propio estudio. Rousseau lo había sugerido en una prudente —y nada romántica— observación dentro del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (VIII, 1): «Cuando se quiere estudiar a los hombres, hay que mirar cerca de sí. Pero para estudiar al hombre, hay que aprender a dirigir la vista a lo lejos». Para conocerlo, pues, hace falta aprender a mirar a los simios, los perros, las aves, las abejas, los ordenadores. Las ciencias humanas no se pueden contentar sólo con los humanos.

Una antropología científica objetiva, practicada desde la etnografía, la psicología, la sociología o la historia, se asemeja no poco a una primatología o a una ornitología. Estudia a los humanos igual que otras disciplinas estudian a los primates o a las aves. ¿Exactamente igual? Sí, por la objetividad en que se esmera, cual si no se tratara de nosotros; sí, por intentar ver a los humanos como a sus primos biológicos, los primates, o a los artefactos de inteligencia artificial. Pero no, o no en todo, porque muchas de las cualidades de su objeto son específicas, porque el «homo sapiens» sobresale como prodigiosa maquinaria viva, capaz, como ningún otro viviente, de adaptarse, solucionar problemas, usar y crear instrumentos; animal que habla, que maneja símbolos, que produce artesanía y arte, y que a veces escribe: creador de cultura, tecnología y de esa ciencia misma que se pregunta por él y que lo investiga en autoindagación.

* * *

Cuando se elevan a la generalización antropológica, las ciencias objetivas del hombre contrastan y compiten con la filosofía, con las ciencias humanas comprensivas y con humanismos poco ilustrados que disertan acerca de lo humano, pero sin puntualizar con la debida precisión de qué «homo» hablan, con qué extensión lo hacen.

Cuando el filósofo Martin Buber (1949) pregunta: ¿qué es el hombre?, cuando desarrolla una conmovedora antropología del diálogo, ¿a qué hombre se refiere?; ¿también al «homo erectus»?, ¿al «sapiens» en toda su extensión biológica?; ¿o, por el contrario, sólo al hombre que ha dejado vestigios escritos?; o, todavía con extensión menor, ¿sólo al hombre occidental actual?, ¿o acaso al «homo» educado y crecido en el seno de una tradición religiosa monoteísta, asumida o bien luego abandonada?

Cuando Ortega escribe sobre *El hombre y la gente,* el «hombre» así aludido es el individuo singular frente a la masa anónima, sin rostro: su referente empírico lo proporciona no la totalidad de los humanos, sino la persona que no se confunde con la «gente», sustraída de ella gracias a una conciencia individual intensa. Eso no da lugar, en rigor, a una antropología filosófica o científica, sólo a una reflexión ensayística sobre una minoría humana idealizada a conveniencia.

¿De qué se está hablando, pues, en las antropologías filosóficas, cuando se dice «hombre»: del animal que habla o sólo del que escribe y lee? El hombre examinado por la filosofía mentalista se identifica a veces con el yo del filósofo y otras veces —oscilando de un polo a otro— con la abstracción de una humanidad universal más bien inexistente y, desde luego, no coincidente con la especie humana. En general, las antropologías filosóficas no suelen ser explícitas e inequívocas al puntualizar a qué hombre se refieren. Como mucho, al parecer, se extienden a los cuatro milenios —o cinco, si se amplía hasta la primera escritura gráfica— de los hombres de quienes restan vestigios escritos, es decir, la era misma de la que se ocupa la historiografía tradicional. A ese «homo» de la filosofía y de la historia al uso hay que caracterizarle, pues, no tanto como «sapiens», cuanto como «scribens». Es el «homo» escritor o, al menos, lector de inscripciones y textos escritos. Es el «hombre gramático» (Campbell, 1982): no tanto animal racional, cuanto «animal gramatical», mono gramático (Paz, 1974).

El concepto científico mismo de «hombre», «homo», «anthropos» —o de «humán», según ha sugerido Mosterín—, resulta ser

un concepto difuso, bastante elástico y con extensión variable de unas ciencias a otras. Las ciencias que se ocupan de ello, del operador humano y/o de sus productos, aspiran a identificar mecanismos y regularidades susceptibles de enunciarse con carácter de ley universalmente valedera para la extensión y unidad considerada, la del «homo sapiens», o bien alguna unidad menor, como el «hombre occidental», cualquiera que sea su amplitud, o también una extensión mayor, válidas no pocas leyes asimismo para homínidos con algún balbuceo de hablar: el «homo erectus» y el «homo habilis», con los cuales se retrotrae la ciencia a centenares de milenios atrás; válidas no pocas de ellas incluso para otros animales.

Para el hombre que escribe y lee, mas sólo para éste, cabe emprender estudios de ciencia comprensiva. Muchos hombres y mujeres, sin embargo, apenas leen y jamás escriben. Buena parte de la antropología filosófica tal vez vale tan sólo para el «homo grammaticus» y acaso ni siquiera para él: sólo para el «homo socraticus», el hombre moderno, tocado desde el Renacimiento por una intensa autoconciencia personal semejante a la de Sócrates.

Ciencia en plural

No hay ciencia única objetiva de lo humano. En los años treinta del pasado siglo despuntó un proyecto y movimiento en pro de la homogeneidad de las ciencias en el horizonte de una ciencia unificada (Neurath, Carnap y Morris, 1938). El proyecto no dudaba en afirmar que «el análisis lógico conduce a la ciencia unificada» y que «no hay ciencias diferentes con métodos distintos y fuentes distintas de conocimiento, sino una sola ciencia» (Carnap, 1930 / 1965). La afirmación se hallaba alimentada por una concepción no sólo naturalista y empirista, sino fisicalista, de neopositivismo lógico por entonces en auge. Una ciencia así unificada había de englobar a todas las ciencias, también a las humanas y sociales. Bajo tales auspicios, se dibujaban, por parte, respectivamente, de Carnap y de Neurath, en sendos artículos de *Erkenntnis*, entre 1931 y 1933, tanto una psicología como una sociología desde el punto de vista fisicalista (véanse ambos en Ayer, 1959 / 1965). Hoy en día, sin embargo, no queda mucho del sueño de una ciencia unificada, ni tampoco de la filosofía que lo inspirara. Ni siquiera en las ciencias del mundo físico

existe una teoría unificadora en el más alto nivel de generalidad. En ese nivel no hay una, sino dos grandes teorías —la de la relatividad, pertinente en el macrocosmos, y la física cuántica, pertinente en el microcosmos—, que por el momento no han quedado integradas en una síntesis superior.

No se cuenta, por el momento, con un método universal, ni tampoco, por tanto, con una ciencia unificada. Cada ciencia establecida tiene sus reglas, su canon y también su método o, más bien, sus métodos, por otra parte cambiantes. Son éstos, además, los que instituyen a una ciencia: por ellos se especifican las ciencias en un momento dado. Ahora mismo —y por ahora—, no es posible hablar de ciencia y de método en singular.

* * *

Hay multiplicidad de disciplinas, métodos, paradigmas y programas de investigación dentro de lo que se reconoce y acepta como ciencia. Esa pluralidad hace difícil actualmente la meta de una ciencia unificada y torna no menos cuestionable la pretensión de algún monopolio, en abstracto singular, de «*el* método» en la ciencia. Poco existe en común entre la física cuántica y la filología, a la que sería osado negarle estatuto de ciencia. No hay un método científico, hay varios: no un método común a todas las ciencias, sólo ciertos modos de proceder y ciertos pasos comunes en la actividad de la ciencia.

Del programa de una ciencia unificada ha quedado, por ahora, la aspiración no tanto a la unidad cuanto, más modestamente, a una comunicación entre las ciencias, que ni siquiera llega a transdisciplinariedad en sentido riguroso. No por ello la ciencia se encuentra fragmentada —dicho sea contra tal diagnóstico (Dou, 1985)—, mas sí en pluralidad, en multiplicidad irreducible.

* * *

La investigación del «homo» no carece de unidad en el objeto bajo estudio, unidad, por otro lado, un tanto equívoca y difusa: no es idéntico el «homo» estudiado por las diferentes ciencias. No el carácter difuso del objeto investigado, sin embargo, sino la inexistencia de un método común y transversal a las distintas disciplinas, dificulta la instauración de una ciencia antropológica única. Cada disciplina o rama científica consolidada tiene sus reglas, su instrumental, su canon y prescripciones: no de método único, sino de métodos o procedimientos característicos pro-

pios. Aunque la ciencia en general se instituye como conocimiento resultante de una investigación con método, cada ciencia, en particular, investiga a su modo y con sus métodos: disciplinas muy distantes, y no sólo distintas, como la paleoantropología y la lingüística, sólo comparten pautas de método harto generales, inoperantes en la actividad cotidiana de la investigación.

Diferentes los modos de investigar en las ciencias antroposociales, su unificación o integración queda actualmente fuera de consideración realista. Tampoco parece viable en plazo previsible una verdadera unificación de las teorías. Ha habido y todavía hay intentos de síntesis, de integración teórica, alrededor sea de algunos formatos generales, transversales a diferentes disciplinas —el de los estructuralismos frente a los funcionalismos—, sea de algunos núcleos teóricos: teorías de la acción (Parsons y Shils, 1967), o de la acción comunicativa (Habermas, 1981 / 1983), o de las prácticas significantes (Kristeva, 1969). Las síntesis o sinopsis así fraguadas o bosquejadas no han llegado, sin embargo, a gozar de consenso suficiente; y compiten duramente con orientaciones de signo contrapuesto, las que prefieren restringir la ciencia y la teoría a dominios y modelos muy circunscritos, por no decir locales, de reducido ámbito.

Son varias, no una y única, las ciencias —las antropologías, por tanto— que se preguntan qué hace el «anthropos», cómo piensa y siente, cómo se organiza, cómo evoluciona. Esas varias ciencias tienen en común estudiar al «anthropos» con método y como una cosa entre las cosas; pero difieren entre sí en casi todo lo demás. Se especifica cada una por los métodos e instrumental concretos, a la vez que por la tradición de donde vienen. Sólo algunas han reclamado para sí el título: la antropología cultural, la social. Otras ciencias, sin embargo, no son menos antropológicas y pueden reclamarlo con igual derecho.

«Homo sapiens» y «loquens»

No cabe hablar hoy en día de una antropología científica unificada, al no darse unidad en las ciencias antroposociales que a ella habrían de aportar. Sí que existe y persiste, en cambio, la tentativa, por parte de más de una de ellas, de unificar en torno a sí o, más bien, de regentar bajo su batuta la orquesta entera del conocimiento científico del hombre. Lo han creído y propuesto

para la sociología sus iniciadores. Comte pensaba que ella podía constituirse en ciencia de la totalidad histórica; Durkheim, otro tanto, respecto al conjunto de las ciencias sociales. Lo han presumido para la ciencia del comportamiento —psicología en versión conductista— algunos investigadores —o, más bien, en esto teorizadores— convencidos de que su estudio propio habría de servir de eje empírico, analítico y explicativo, con el que describir y explicar cualquier acción humana. Skinner (1953 / 1969) y Bandura (1986 / 1987) han estado seguros de poder proporcionar una ciencia general de la conducta que, por su generalidad misma, abarcaría toda clase de actividad individual y social, ciencia, por tanto, también de la sociedad y del cambio en la misma. Ciertos historiadores no se han quedado atrás en la ambición: «la historia es la ciencia suprema», se ha pretendido (Dhoquois, 1971 / 1977, p. 31); y no ha faltado mucho, ciertamente, para que la lente histórica se haya convertido en óptica obligada para el estudio de lo humano.

Cada ciencia propende a proclamar que ella, y sólo ella, apresa la naturaleza humana y capta la sociedad en su totalidad o, al menos, en sus claves últimas. La pretensión contiene una vertiente encomiable de aspiración universalista. Pero incluye otra faz de dudosa justificación: la de proyecto colonizador, imperialista, tentativa de traer al propio campo y someter a los dictados propios las restantes ciencias. Los intentos, sin embargo, de imponerse unas disciplinas a otras, de colocarse cada cual en la cúspide —o en el fundamento— de la pirámide del conocimiento, han quedado hasta ahora frustrados: tan ineficaces, aunque reiterados, como los de filósofos cuando pretendieron unificar en torno a sí —supeditar— al resto de las filosofías.

Las disciplinas científicas trabajan, cada cual, con un rango de pertinencia relativamente dilatado y un foco de conveniencia mucho más delgado, en gradientes de varia generalidad, no sólo de una ciencia a otra, sino a veces incluso dentro de una misma, según sucede con las diferentes escalas del tiempo en la historia: de corta, media o larga duración. Ahora bien, la escala hace al fenómeno, al objeto de estudio e incluso a la ciencia misma.

La escala de generalidad —o, más bien, de potencial generalización— de las leyes que las ciencias antropológicas llegan a establecer presenta amplia dispersión. En términos biológicos y paleontológicos, unidad pertinente la constituye el «homo sapiens», el que salió de África hace cerca de 100.000 años y, naturalmente,

su sucesor europeo desde hace unos 40.000 años (dicho en estimaciones cronológicas que, como tantas otras, pueden recibir mañana un desmentido y ampliarse). Pero tanto las leyes de la evolución, que los biólogos manejan, cuanto las del condicionamiento de conductas, estudiadas por psicólogos, o las de datación en paleontología, valen por igual para otras especies animales, no sólo para el «homo sapiens», los homínidos y los primates. Las ciencias humanas y sociales, sin embargo, en su mayoría, recortan mucho la extensión de su objeto. Restringidas a menudo al hombre occidental, no suelen rebasar en amplitud los tiempos históricos convencionales: los 3.000 años que aproximadamente hasta hoy han transcurrido desde la Grecia homérica, con algún siglo más o menos si se toma la referencia de otros corpus muy antiguos, como la epopeya del *Gilgamesh*, el texto yahvista del Pentateuco bíblico o el *Rig-Veda* en una posible data suya (otra datación lo hace remontar incluso miles de años antes); o bien los 3.500 años de antigüedad reconocidos al primer alfabeto; o, en fin, los cinco milenios de antigüedad para los primeros símbolos gráficos con valor de escritura. Se comprende, de todas formas, que la reflexión —filosófica y de ensayo— se haya ceñido al «homo» de tres o cuatro milenios. Cómo había sido y vivido el hombre en un pasado remoto —el de hace 20.000 o 10.000 años— era casi del todo inaccesible hasta casi ayer.

Una misma ciencia —o considerada así, unitaria— puede trabajar con escalas y extensiones muy variadas de lo humano. La psicología, en uno de sus extremos, ha identificado leyes de reacción y de aprendizaje a través de las especies animales, y no sólo en el hombre. A éste cabe caracterizarle, por cierto, como animal que aprende; pero, si bien lo hace en una medida incomparable, esto no le pertenece en exclusiva: también los insectos aprenden. Incluso patrones muy complejos de comportamiento humano —jerarquías sociales, apego afectivo, crianza— se encuentran de forma parecida en otras especies de mamíferos y de aves. Por el extremo contrario, no pocos de los hallazgos en psicología social, los relativos a diferencias de sexo o género, a motivación de éxito o a correlatos de personalidad en sujetos violentos, sólo conciernen a una porción de la especie humana, la más cercana en el espacio y en el tiempo: la presente sociedad occidental. No parece probado y no es probable, por ejemplo, que los estadios del juicio y del razonamiento moral, estudiados por investigadores tan sólidos como Piaget (1932 / 1971) y Kohl-

berg (1981 / 1992), constituyan universales humanos invariantes. El estatuto de tales estudios y de sus respectivos hallazgos cae, por ello —al igual que una buena porción de los análisis de Freud—, del lado de una antropología cultural de la sociedad occidental.

* * *

¿Cabe resumir en un solo rasgo o cualidad lo específico del hombre en cuanto objeto de las ciencias antropológicas? Son filósofos y no tanto científicos quienes se interesan por ello: por señalar algún elemento invariante a la vez que propio y diferencial en la humanidad. En el contexto de ese interés, numerosas cualidades se postulan candidatas a la categoría de exclusivas y específicas humanas; y se extienden en una amplia gama: de la capacidad simbólica a la producción y al uso de instrumentos.

Entre las imágenes filosóficas más difundidas sobresale la del hombre como animal simbólico, generador de símbolos y signos, dotado de mente reflexiva, de conciencia, de lenguaje. Se ha distinguido Cassirer (1945) en filosofar con amplitud sobre ello: «El hombre vive en un universo no puramente físico, sino simbólico». Cierto: el ser humano ha creado símbolos y ritos, en su entorno, por doquier, para habitar dentro de ellos y protegerse del caos, generar así sentido; los ha creado alrededor de los momentos clave del ciclo de la naturaleza y de su propio ciclo vital, en especial alrededor de la muerte. A diferencia de otros animales, el ser humano entierra o incinera a sus muertos en ceremonias sociales. Los ritos que acompañan a la muerte han contribuido a suscitar en el hombre, mientras vive, una aguda conciencia de mortalidad, la que Heidegger destaca al perfilarlo como «ser para la muerte», sabedor de su destino. De esta imagen del hombre como animal simbólico no sólo ante la muerte, sino siempre, en medio de la vida y también en el colmo de su vitalidad, se desprende, con toda justicia, una idea de la cultura como sistema de símbolos (Elias, 1994; Sperber, 1978).

Frente a esa imagen, o en complemento suyo, se yergue otra con énfasis en una dimensión del todo material, estrictamente física: la del uso y creación de instrumentos como artefactos prolongadores de manos y brazos. Lo sostiene Marx en *La ideología alemana*: los hombres se distinguen de los animales por la producción de los medios de subsistencia. El propio Heidegger ha elevado también este rasgo a categoría filosófica en su *Parméni-*

des, al asegurar que «es la mano la que posee íntimamente la esencia del hombre». No es sólo conjetura especulativa de filósofo. También aquí la antropología cultural presta servicios a la filosofía para reconocer el alto significado, en la especie humana, del uso de instrumentos, prolongación y suplemento de sus manos (Leroi-Gourhan, 1965 / 1971). La cultura constituye entonces, con no menor justicia, un sistema de instrumentos y de técnicas, antes que o junto con ser un sistema de símbolos.

* * *

La conciencia, la cultura, la expresión mediante símbolos, la creación y el manejo de instrumentos: todo ello se da en la especie humana en un grado incomparable, sin analogías significativas en otras especies y en una medida que ni de lejos se encuentra ni siquiera en las especies más cercanas. Resultan obligadas, sin embargo, ciertas puntualizaciones. Por un lado, algunos rasgos no convienen a los humanos en toda la extensión milenaria de su pasado. Suena bien, seguramente, la caracterización marxiana por la producción de los medios necesarios para subsistir. Ahora bien, ¿a qué le llama Marx entonces producción?; y ¿qué trabajo es producir? En rigor, los pueblos cazadores y recolectores no «producen» sus medios de subsistencia: esto lo hacen tan sólo los agricultores sedentarios. Tal característica conviene, por tanto, no a todo «homo», sino al de pueblos con agricultura. Por el otro lado, el de lo humano específico frente a otros animales, algunos de los rasgos mencionados no parecen exclusivos del «homo sapiens»; valen para otras especies de homínidos e incluso de primates, desde luego, de los chimpancés, de quienes llevamos 6 millones de años evolucionando por separado. En todos los primates —y también en aves— se ha encontrado ya algún uso rudimentario —e incluso creación— de instrumentos, de herramientas. Algunos de aquéllos, además, manifiestan igualmente rudimentos de «cultura»: de transmisión de unas generaciones a otras de patrones no genéticos de comportamiento.

Ni siquiera la cultura parece exclusiva del hombre, en consecuencia. Si por cultura se entiende lo que se transmite no por genes, sino por crianza y por imitación dentro de ciertos grupos y no en otros de una especie, rasgos elementales de cultura se encuentran en poblaciones de macacos. Enterrar a los muertos se remonta a parientes más cercanos y recientes: el «homo antecessor» parece haber tenido la idea de la muerte y haber desa-

rrollado símbolos acerca de ella (Arsuaga, 2002, pp. 43-44). Cierto grado de conciencia, en el sentido humano, puede atribuirse, desde luego, a homínidos hace dos millones de años, así como a los actuales chimpancés, capaces de «mentir», de tratar de engañar, lo que implica una «mente» con intenciones de influir en otra mente. Y no sólo en los grandes simios, ni sólo en la línea evolutiva de hominización, que pasa por los homínidos y llega hasta nosotros: la cualidad de conciencia resulta innegable en mamíferos ajenos del todo a nuestra línea, como los delfines.

* * *

Es legítima una antropología a partir de los símbolos o de los instrumentos. La mejor caracterización del ser humano viene, sin embargo, de definirle por el habla: el mayor hecho cultural, el más poderoso y polivalente sistema de signos. No es idea sólo de hoy o de un ayer reciente. En el primer capítulo del libro primero de la *Política,* Aristóteles, tras describir al hombre como ser sociable —o cívico— por excelencia, en mayor grado que cualquier otro animal, subraya que sólo él, entre los animales, fue dotado por la naturaleza del don de la palabra, la cual le permite expresar el bien y el mal moral. Y, en efecto, en el habla yace la discontinuidad mayor respecto a las demás especies. Otras discontinuidades —cultura, sociedad, símbolos, instrumentos, conciencia autorreflexiva— parecen darse como consecuencia de la capacidad de hablar. También los animales —incluidas las abejas y las hormigas— emiten señales y se comunican entre sí. Pero, en cuanto sistema a la vez de comunicación social y de representación del mundo, el lenguaje destaca como hecho biológico del todo singular. En pos de tempranas sugerencias de Darwin, al lenguaje se le contempla con razón como resultado de un instinto propio de la especie humana: la capacidad lingüística como tendencia instintiva a adquirir un arte (así, Pinker, 1994, pp. 20 y 445). La filosofía no ha podido ignorar ese hecho impar, aunque ha tardado en reconocerlo en su entero alcance como rasgo en verdad distintivo de la especie (Gómez Pin, 2005). El habla y el lenguaje, más que la conciencia, el pensamiento o el conocimiento, han venido así a constituir en el siglo XX tema principal de análisis y reflexión en los filósofos.

Una antropología científica naturalista está obligada, sin duda, a manejar otras cualidades humanas significativas, susceptibles de estudio objetivo. Su acceso más seguro al «homo sapiens»

procede, empero, por la vía de su faceta de «homo loquens», con habla, y no sólo oral: en muchas sociedades, también escrita.

* * *

El «homo sapiens» es, sobre todo, «homo loquens», animal hablante. Es la mejor versión del «zoon logikon» aristotélico, mejor, más acorde con una ciencia evolucionista, que la de «animal racional»: el hombre, animal «locuente», y, aún más, «multilocuente», pues habla muchas y bien diversas lenguas, y, encima, sin contentarse con la palabra oral o con gestos comunicativos, pues algunas civilizaciones han ideado una variedad específica de palabra, la escrita, sea ideográfica, silábica o alfabética, con la que el habla salta a otro peldaño de complejidad.

De ese «homo loquens», animal hablante, o tal vez sólo de un subconjunto suyo, del «hombre gramático», el de las civilizaciones con escritura o, en restricción aún mayor, del «hombre de Gutenberg», el de la tipografía, o, más bien, y casi siempre, de alguna figura difusa intermedia entre el primero y el último, vienen ocupándose las ciencias antroposociales. ¿De cuál de ellos, exactamente? Convendría, desde luego, precisar, con más frecuencia de la habitual, a qué «hombre» un discurso se refiere al disertar sobre la naturaleza o la condición humana en su generalidad.

La filosofía sólo en el último siglo se ha ocupado en serio del hombre que habla. En tiempos pasados, a filósofos y ensayistas les interesaron mucho más los hombres que escriben o escribieron y los hombres que leen. Tomaron a la escritura como institución distintiva del hombre por antonomasia. No extraña su desorientación ahora ante la irrupción de una cultura audiovisual y ante el «nuevo hombre» que aparece en ella: «homo ciber» y «homo videns». No extraña el juicio de Sartori (1997 / 1998): mientras el «homo sapiens» se alejó del animal, en cambio, el «videns» tiende a acercársele de nuevo en una regresión y empobrecimiento en la capacidad de entender, con la consiguiente crisis de pérdida de conocimiento y de posibilidades de saber. No sorprende ese juicio, ni la desorientación que lo alimenta.

El retorno de la naturaleza y la historia natural

Que «el hombre no tiene naturaleza, sino historia» no es sólo frase de Ortega: expresa el común sentir durante algo más de un

siglo entre intelectuales, filósofos y cultivadores de las ciencias del espíritu, unánimes en definir al ser humano como animal histórico y cultural. El hombre —han reiterado hasta la saciedad— es cultura e historia y no, apenas, naturaleza. Han coincidido en ello el humanismo espiritualista y cierto marxismo, que, en pos de algunos pasajes de Marx en los *Manuscritos,* cree a pie juntillas que la naturaleza del hombre cambia con el modo de producción: que la «nueva humanidad» futura se habrá creado a sí misma (Vygotsky, 1927 / 1991, p. 406); que incluso los instintos se adquieren históricamente y que en una civilización no represiva se mudará la propia naturaleza de los mismos (Marcuse, 1953 / 1968, p. 135). Las posiciones culturalista e historicista en filosofía han encontrado favorable correlato en teorías ambientalistas asimismo dominantes entretanto en psicología, en la tesis conductista de la primacía del estímulo, y en sociología, en la convicción de que factores ambientales dan entera razón de todo hecho social: de la moralidad y de la delincuencia.

Las teorías de ese corte incurren en un razonamiento sofístico, fruto, a su vez, de una tautología, la que se comete cuando tras, definir al hombre como animal cultural e histórico, se decide que en el hombre todo es cultura, todo historia, adquisición, aprendizaje, y nada o casi es naturaleza. Una vez decidido así, lo único que cabe encontrar —en portentoso hallazgo tautológico— son caracteres sólo culturales y no naturaleza. Ha habido más que tautología: también eurocentrismo. El «hombre» de la mayor parte de la antropología filosófica es el de Occidente. El etnocentrismo occidental, persistente pese a esfuerzos denodados de etnógrafos y antropólogos por corregirlo, se corresponde con el prejuicio culturalista y es responsable del olvido de la naturaleza.

* * *

Una ciencia antroposocial objetiva no se cuida mucho en identificar elementos típicamente humanos; antes al contrario, en contraste con las ciencias humanas ahormadas en el molde diltheyano, se complace en subrayar la continuidad del hombre con la naturaleza. En tal continuidad, por otro lado, y esto frente a teorías objetivas ambientalistas en sociología y en psicología, subraya la presencia y poder de la naturaleza humana incluso en el seno de las influencias ambientales. Frente a nociones hasta ayer predominantes en el estudio del hombre —las de cultura,

de historicidad, de ambiente—, rescata resueltamente, y en la acepción más fuerte, la noción de naturaleza en el propio ser humano.

En franco retroceso ahora la marea culturalista, aflora engrandecida la que, al igual que en tiempos pasados, podría escribirse con mayúsculas como «Naturaleza». Regresa ésta con fuerza en el estudio y en la teoría del ser humano: una naturaleza básicamente inalterada, estable, cuyas condiciones se conocen mejor mediante ciencia natural y no consultando textos de Platón o de Montaigne.

Se recupera el paradigma antes perdido de la naturaleza humana; y, al recobrarlo, prosperan modelos bioantropológicos (Morin, 1973 / 1974). Lo celebran algunos filósofos (Mosterín, 2005), mientras otros lo contemplan con indisimulada suspicacia. A Rosset (1971 / 1975, pp. 100-101) la idea de naturaleza, por suponer que hubo algo fijo antes de la historia, se le antoja una «idea prehistórica». Dicha idea, según él, designaría «la constitución de un ser cuya existencia no resulta ni de los efectos de la voluntad humana, ni de los efectos del azar». Así es, por cierto, aunque con alguna puntualización. La «naturaleza» no depende de la voluntad humana, tampoco, por tanto, de la cultura o de la historia; y por eso es «prehistórica» o, mejor, «transhistórica», transversal a cualquier cultura y momento de la historia. Pero esa naturaleza sí que ha dependido y ha nacido de los efectos del azar: los del azar evolutivo que le precedió y le llevó a la existencia.

Regresa el concepto de naturaleza, mas no en su antiguo perfil. Antes de Darwin a la naturaleza se la consideraba inmóvil, fija. Ahora se la sabe cambiante, evolutiva, y no sólo en las especies vivas, también en el mundo físico. No hay naturaleza inmutable, ni siquiera en las montañas, los mares, los astros. También el mundo físico, a su manera, ha tenido «historia». Los humanos vemos inmutable a ese mundo, porque sus cambios acontecen con una lentitud que equivale a inmovilidad para la mirada nuestra. En ese universo móvil, aunque en apariencia fijo, pocas leyes hay que sean válidas, constantes, al remontarse hacia atrás en millones de años. Pocas hay que valgan para el desarrollo de la vida en este planeta Tierra o para el breve trayecto evolutivo del «homo sapiens». Por ello, cuando se habla de «leyes» en ciencias antropológicas, leyes sociales o económicas por ejemplo, conviene puntualizar en qué extensión se las reputa válidas: si

rigen para la «naturaleza» humana en sentido estricto o sólo para determinados segmentos de la historia del «homo». Naturaleza y cultura —e historia— permanecen en el ser humano como magnitudes contrapuestas, según siempre se ha sabido y aceptado. La naturaleza humana, sin embargo, emerge hoy en ciencia con solidez y potencial mucho mayores de lo que la filosofía moderna, sesgadamente humanista, estuvo dispuesta a admitir.

* * *

El evolucionismo obliga a compaginar la noción de naturaleza con la de cambio evolutivo, a reformar, en consecuencia, la noción misma. La relativa fijeza que se atribuye a «naturaleza» ha de cohonestarse con los cambios que sufre, lo que sólo puede hacerse discerniendo entre unidades distintas de duración. En el segmento temporal de unos pocos milenios, la naturaleza humana no ha cambiado, mientras que en el segmento de millares de milenios ha resultado de una realidad biológica en permanente mutación. Todos los animales y las especies vivas tienen y han tenido evolución en medidas temporales de millones de años. Los homínidos también la han tenido, y el «homo sapiens» es fruto de la evolución. El movimiento, el cambio, la génesis y las metamorfosis, no son una enfermedad de la naturaleza; antes, al contrario, son la naturaleza de la naturaleza. Por otro lado, puede que algunas de las leyes, biológicas o antropológicas, valgan y prevalezcan en los estadios relativamente fijos, mientras otras en los momentos más breves de cambio y transición.

Una vez constituida, establecida, la naturaleza humana parece no tener evolución. Los propios naturalistas aceptan que en el «homo» la evolución no se muestra ahora activa en grado significativo: lo que suceda en el futuro —y en curso ya de suceder— depende y va a depender, en máxima medida, de lo que el propio hombre haga, de la acción y la tecnología que aplique sobre sí mismo y sobre el entorno. En esa escala de un futuro previsible, la naturaleza humana seguirá tan estabilizada como en los miles de años de existencia del «homo sapiens»; y para ese futuro se prevén cambios tan sólo históricos y culturales, no en su naturaleza.

* * *

En los pasados años veinte, la escuela de *Annales*, liderada por Lucien Febvre y Marc Bloch, patrocinó en historia una perspectiva, que se proponía trascender no sólo al individuo, sino al aconteci-

miento: perspectiva de la larga duración, del estudio de los procesos lentos más allá de los episodios. «El tiempo corto —se ha escrito desde esa escuela (Braudel, 1968, pp. 22 y 66)— es la más caprichosa y engañosa de las duraciones». Una historia resultante en esa perspectiva se aproxima mucho a una geografía humana naturalista: geografía de los humanos en continua evolución, en cambio propio y en intercambio con el territorio, con el medio físico.

Si una ciencia naturalista enfatiza la continuidad entre naturaleza e historia, una ciencia histórica objetiva, dentro de ella, contribuye igualmente a resaltar la continuidad entre periodos históricos, entre aquellos de los que se sabe gracias a documentos escritos y aquellos otros, de duración mucho más larga, en la antes llamada prehistoria. También ésta es historia, aunque sus métodos difieran sobremanera de los habituales entre los historiadores. Incluso en la indagación de las primeras civilizaciones con escritura, las mesopotámicas, las de las primeras dinastías egipcias, no cuentan mucho los documentos o inscripciones, menos aún, por tanto, una ciencia comprensiva, de interpretación de textos. Pero también la investigación de pueblos y épocas sin escritura, de los hombres de las culturas megalíticas y de las pinturas rupestres, forma parte de la historia de pleno derecho. Al historiar esas civilizaciones, el investigador se aleja mucho de la historiografía tradicional y se acerca extraordinariamente, en cambio, a la geografía humana, también a la geografía física y aun a la geología, se diría. Los lentos movimientos de las poblaciones, de las sociedades, y asimismo las catástrofes bruscas que pusieron fin dramático a ciudades o civilizaciones enteras, se asemejan más —en su entidad y en su estudio— a los cambios geológicos, lentos o abruptos, que al devenir de una historia de episodios en secuencia. En este otro estudio del pasado, no sobresalen ya Alejandro o César, Colón o Vasco de Gama; sobresalen las grandes migraciones, y no sólo las «históricas», documentadas, sino también las «prehistóricas», de las que se sabe por sus vestigios no escritos. En este estudio, más que los sucesos episódicos, interesan y cuentan los procesos dilatados: cómo el «homo sapiens» pasa de África al continente eurasiático, cómo desde el nordeste de Asia, vía Bering, en sucesivas oleadas, va ocupando regiones del continente americano, cómo puebla las orillas del Mediterráneo y se traslada por sus costas, cómo convive en Europa con los neandertales, cómo surgen los primeros instrumentos y técnicas de transporte terrestre, de navega-

ción, de vivienda, de cultivo, de cría y domesticación de animales. Todo eso es historia del hombre e ilustra acerca de la condición humana tanto o más que las crónicas y relatos históricos relativos a sociedades con escritura con 2.000 o 3.000 años de existencia. Todo eso forma parte de una antropología objetiva y contribuye al conocimiento de la naturaleza del hombre. La historia humana se agranda así hasta límites que la historiografía clásica y romántica no pudo contemplar, y se confunde en sus orígenes remotos con el cambio evolutivo.

Las categorías naturalistas para el cambio humano no son ya las de la historiografía de ayer y las del historicismo a escala de años o de siglos, sino más bien las de una historia natural que se cuenta en milenios. El estudio histórico se hace inseparable de la geografía y de la paleoantropología, de un tiempo y un espacio que trascienden a los países y regiones para coincidir con los del planeta que habitamos. En la nueva ciencia natural del «homo», una antropología evolucionista, en cada acto y experiencia el individuo se está haciendo eco de millones de años de evolución.

Objetos que hablan

No existe oposición excluyente entre las dos clases de realidades, que Descartes enfrentó: las cosas extensas y las cosas pensantes. Éstas, las pensantes, constituyen una porción de aquéllas. Algunas cosas extensas piensan o, mejor, y para ceñirse a los humanos, algunas de ellas hablan: eso es todo. En acertada expresión de Rivière (1991): hay «objetos con mente». Aunque en no pocos animales cabe reconocer «mente», una expresión así alude a algunas cosas u objetos —nosotros, los humanos— con una mente singularmente desarrollada, con un grado de conciencia y de lenguaje sin parangón en otras especies. Los objetos con mente de que se trata aquí son —en denominación todavía mejor, más ajustada— «objetos con habla», los cuales han producido, a su vez, otros objetos, instrumentales y culturales.

Tales cosas con mente y con palabra constituyen, desde luego, un objeto muy especial: *a*) somos nosotros mismos que hemos llegado a disertar acerca de ellas; y, además, por otro lado, *b*) son —somos— objetos vivos con cualidades y actividades que sólo en remota analogía se dan en el resto de los vivientes, incluidos los antropoides. Es singular, por eso, la ciencia de tales objetos: cien-

cia o ciencias no sólo de sus procesos individuales e internos, sino también de su lenguaje, sus acciones y sus productos, su organización social e instituciones, entre ellas, la escritura, la propia ciencia y las tecnologías de dominio de la naturaleza y de comunicación que los «objetos con habla» han llegado a crear.

Quien dice «objetos con mente» o «con habla» podría igualmente decir «máquinas deseantes», según se hace desde otra perspectiva, derivada de una concepción psicoanalítica que se desborda en esquizoanálisis sociopolítico y que se demora en analizar los acoplamientos de esas máquinas en estructuras de sexo y de poder (Deleuze y Guattari, 1972 / 1973). Estas y otras metáforas análogas tratan de colocar en primer plano la materia de la mente y del deseo, una y otro materiales, al igual que el lenguaje.

* * *

Al decir «mente» hay que entender un enjambre o, más bien, un engranaje de actividades y funciones en las cosas o máquinas así aludidas: pensamientos, deseos, impulsos, sentimientos. No se trata ya sólo de estudiar la actividad motriz del organismo humano, su acción hacia el exterior, según el programa conductista. Bajo distintos rótulos, sea de neuropsicología, neurociencia, o de ciencia de la mente, un programa integral de investigación naturalista en la mente —como el de Antonio Damasio (1994, 2001, 2005)— se aplica por igual a todo aquello que sucede —que le sucede al organismo y que éste hace— «dentro de la piel»: sus emociones, su conciencia y su conocimiento, los procesos de decisión que en abreviatura denominamos «libertad». En la articulación misma de lo «interno» y lo «exterior» al organismo, el estudio naturalista manifiesta hoy especial predilección por el lenguaje, observado y analizado como la faceta más accesible y reveladora de la mente humana: mente no ya sólo de un cerebro, sino del organismo entero.

Objeto con mente o con habla no es el cerebro sólo. El cerebro no es el único responsable de las funciones mentales. Emanan éstas de las estructuras cerebrales, a la vez que de las glándulas, de los aparatos, miembros y órganos todos del cuerpo, así como de sus coordinaciones e interacciones con el mundo externo (LeDoux, 1999; Vincent, 1987). La mente lo es del cuerpo entero, no sólo del cerebro. Objetos con mente y con habla, máquinas deseantes son, en rigor, los cuerpos cerebrados.

* * *

En los organismos cerebrados y con mente investiga la neurociencia, donde confluyen biología, fisiología e investigación del comportamiento. Con ella ha de medirse el humanismo antropocéntrico de viejo cuño. Realmente, después de Galileo y Darwin, este humanismo debería de estar curado ya de espanto. Aun así, la neurociencia infiere heridas nuevas a la antigua arrogancia del antropocentrismo. Derrota a éste en vuelco análogo al que el heliocentrismo le dio a la cosmología y el evolucionismo a la historia natural y humana. Desde Cajal, la investigación neurológica ha transferido la objetividad galileana y darwiniana a ese último reducto antropocéntrico: el «alma» individual, la conciencia, el «yo» singular, íntimo, y otras construcciones favoritas de una filosofía del sujeto. El gran nudo gordiano, el del cerebro, está ahora desatado en lo esencial. La investigación fisioneurológica ha disipado la antigua y filosófica cuestión del alma y de su cuerpo. Persisten, desde luego, enigmas y maraña por desenredar en la arquitectura y las funciones neuronales. Persisten, además, discrepantes hipótesis respecto a mente —o conciencia— y cerebro o, más bien, organismo: hipótesis monistas, prudentemente dualistas o bien emergentistas (Fierro, 1993, cap. 4.º). Pocas dudas quedan, sin embargo, de esto: acerca del «alma» o de la mente no es posible continuar hablando cual si fuera una sustancia, mucho menos una sustancia separable o diferenciada. La palabra «mente» sólo vale como abreviatura cómoda, pero simple y simplista, peligrosa, además, en su condición de nombre sustantivo que fomenta la imagen de una entidad aparte. Actualmente, la investigación de ciencia y, en consecuencia, la filosofía atenta a ella no pueden albergar ninguna duda: las actividades y funciones mentales tienen sus correspondientes correlatos neuronales, viscerales, hormonales, musculares, en el organismo. En otras palabras, se designa como «mente» un conjunto de actividades del cuerpo cerebrado. O bien, dicho aún más claro y breve: la mente surge como función de ese organismo, nada más.

Por mucho menos que eso acabó Giordano Bruno en la hoguera hace sólo cuatro siglos. No queda ahora nada de la teología que acabó con él. Tampoco queda de Descartes y de su metafísica. Espiritualismo y mentalismo se hallan fuera de juego, inverosímiles, descatalogados.

Metáforas para el conocimiento

Al decir «del lado de» o «por el camino de» Montaigne, Descartes, Galileo, a lo largo de las secciones de este libro, el camino ha servido de metáfora clarificadora, aunque simplificadora al propio tiempo. Para exponer con sencillez y, en lo posible, sin enredos mutuos, a ciencia, filosofía, ensayo como tres formas racionales de lenguaje predicativo, relativo a la realidad, convenía diferenciar al máximo sus respectivos caminos, cuando, por otra parte, a menudo no se dejan separar con tiralíneas. Manera cómoda de hacerlo ha sido retrotraerse a su respectiva raíz histórica, a su origen diferenciado en sendos iniciadores de la modernidad: a Montaigne, Descartes, Galileo.

La metáfora del camino tiende a subrayar la divergencia, el desencuentro. Remite a un observador que contemplara la encrucijada del pensamiento europeo en vísperas de 1600 y que siguiera las separadas trayectorias de ese pensamiento por un sendero u otro: el del ensayo, el de la filosofía, el de la ciencia. Ahora bien, ha habido asimismo desde entonces y continúa habiendo ahora convergencias y cruces de caminos. La imagen metafórica del conocimiento como una red de sendas dispares ha de modularse, pues, en atención a sus frecuentes intersecciones y paralelismos. Por tantos lados fracasa la imagen de los caminos divergentes que necesita corregirse y completarse con algunas otras: la del árbol del conocimiento; la del caudal de un río con aportaciones de sus distintas fuentes y afluentes.

* * *

Una imagen bien antigua, de larga tradición, dibuja al conocimiento con figura de árbol: así ya en la leyenda bíblica del paraíso original y del árbol de la ciencia del bien y del mal. La metáfora arbórea se incorpora luego a la filosofía, a la lógica, con el árbol de Porfirio. Escribe asimismo Ramon Llull una obra sobre el organigrama del conocimiento bajo el título de *Arbor scientiae*; y todavía a día de hoy se mantiene la misma imagen del árbol para disertar sobre el conocimiento y sus raíces biológicas (Maturana y Varela, 1990).

La analogía arbórea representa al conocimiento con raíces, tronco, ramas, hojas. En una aplicación suya a la letra, la metáfora da a entender que hay conocimientos troncales y hay asimismo ramas de la ciencia, además de hojas y frutos. Al tomar la

metáfora en el devenir histórico, surge un complemento imprescindible: de un tronco original, de un saber común, acaso el filosófico, habrían crecido las ramas de las ciencias concretas, relativamente autónomas, enraizadas todas en tierra firme a través del tronco. Con algún retoque no pequeño, pero necesario, la metáfora permite una variante más ajustada a la realidad de la historia. Incluso concediendo a la filosofía la primacía cronológica, suponiendo que desde su tronco común, en el curso del tiempo, se hayan diferenciado las ciencias como ramas, cabe imaginar a éstas no tanto sólo creciendo, cuanto desprendidas, desgajadas y trasplantadas a otras raíces, ya propias y no de la filosofía. Más que el árbol, es entonces el trasplante la metáfora; y no sin razón: no cabe hoy ya mirar todavía a las ciencias a manera de ramas crecidas desde la filosofía como desde un saber troncal originario.

* * *

Hay fuentes varias de conocimiento. Sale de ahí otra imagen, alternativa y no sólo complementaria, representación mejor que la del árbol, a la que invierte. Evoca la fusión de aguas, corrientes que se reúnen. Ahora no es que de un tronco crezcan muchas ramas, sino que de muchas fuentes y afluencias llega a formarse un gran caudal.

La metáfora del árbol y la de las fuentes ayudan a reconocer en la ciencia facetas y procesos distintos: las ramas que crecen; las aguas que confluyen. Coinciden en dar a entender que en el saber no existen compartimentos estancos, advertencia necesaria frente al posible riesgo derivado de insistir en ensayo, filosofía, ciencia, como modos diversos de conocimiento. Modos distintos lo son, sin duda alguna, pero tampoco conviene exagerar su contraposición, según gustan de hacer las mentes analíticas. Aunque la entera obra de Michel Foucault parezca poner en tela de juicio la existencia de un espacio epistemológico común, esa misma obra ofrece un ejemplo magnífico de que tal espacio existe. El propio Foucault se resiste a la clasificación: ensayista, filósofo, a la vez que contribuyente neto al conocimiento de la ciencia. Se resisten igualmente a la clasificación algunos de los más destacados estudiosos en el estudio del hombre y de la sociedad —William James, Max Weber, Bertrand Russell, Ortega y Gasset, Theodor Adorno—, que constan con distintos méritos en la nómina de la filosofía, de las ciencias antroposociales y/o del ensayo.

Los caminos se entrecruzan. O, en mejor metáfora que la de los caminos y la del árbol, los afluentes contribuyen a un caudal y aportan flujo unos a otros en una red recíproca de afluencias multidireccionales. En la obra de Descartes, fuente originaria, junto con Montaigne, de una escritura filosófica del yo, se da un origen asimismo de la moderna ciencia. A lo largo de tres siglos, el análisis de ciencia —en Leibniz, Goethe, Marx, Freud, en cada cual a su modo— no ha procedido disparejo del ensayo y de la filosofía o de la crítica a ésta. El ensayo contemporáneo, en fin, resulta, sobre todo, de la prolongación, generalización y, a veces, extrapolación de la crítica literaria, de la historia y de otras ciencias antropológicas.

El caudal de corriente principal en los conocimientos se va formando con cada generación y cada estudioso, gracias a aportes conjuntos de filosofía, ensayo y ciencia, y de unas ciencias objetivas tanto como de aproches y saberes comprensivos. Su plasmación más brillante y a la vista la ofrece la teoría.

Teoría en la interfaz

La ciencia empírica naturalista difiere mucho, en principio, tanto de la filosofía como del ensayo. La brecha, sin embargo, se adelgaza en extremo cuando el científico elabora teorías, cuando lo hace al nivel de la antropología, del diseño de una teoría del «anthropos». No es de hoy su acercamiento. Es que nunca llegó a producirse una separación abrupta y sin regiones de transición: en realidad, dilatadas zonas de superposición entre teoría científica, filosofía y ensayo. Ha habido estas zonas también ya en régimen de ciencia natural plenamente constituida, mientras «filosofía» conservó su sentido original referido a la sabiduría, al saber. La obra mayor de Newton todavía se titula *Principios matemáticos de la filosofía natural*.

En la actualidad, la teoría continúa siendo espacio común compartido donde se encuentran, ensamblan, entrecruzan las ciencias y los demás discursos descriptivos de la realidad. Una teoría, por otra parte, puede ser expuesta de forma ensayística, sea para divulgación o para formularse de manera tentativa. En la teoría, como en un dilatado caudal, se confunden las corrientes que proceden de distintas fuentes; se difuminan las diferencias de origen de quienes escriben sobre la sociedad humana o sobre el mundo.

A medida que la teoría científica generaliza y abstrae por encima de los datos de observación directa, se va acercando y asemejando sea a la filosofía o al ensayo. A la teoría así emanada de una ciencia —o de un conjunto de ciencias varias— a veces se la llamará filosofía: cuando se mantenga en un nivel elevado de comunicación y discusión entre estudiosos. Cuando, en cambio, se exponga en divulgación para un público amplio de lectores no expertos —sea Carl Sagan (1982) sobre el cosmos o Desmond Morris (2005) en su «retrato zoológico» del cuerpo femenino—, entonces se hablará más bien de ensayo. Es accesorio, en cualquier caso, el rótulo bajo el que una teoría o bosquejo teórico se ofrece a sus lectores. Cabe hablar de «ensayo» asimismo en una obra que se acoge al sentido originario de «essay» en Bacon y otros: una disertación no dogmática sobre cuestiones todavía disputadas. Cualquiera que sea el rótulo al que se acoja, se trata entonces, como expone Julian Huxley, en el prefacio a sus *Ensayos de un biólogo*, de «ideas que se presentan de forma ineludible a la mente de un biólogo que no se encierre en los límites y tecnicismos de su ciencia».

Biólogos y físicos, al igual que neurobiólogos y paleontólogos, no se han enclaustrado en los límites de su respectiva disciplina. No pocos textos, a veces libros enteros de científicos contemporáneos, les convierten en genuinos «escribas filósofos» —según irónica expresión de uno de ellos (Gardner, 1989)—, y desde luego, esto sin duda, en ensayistas. Cuando Monod (1970) diserta sobre el azar y la necesidad, o Wagensberg (1985) sobre la complejidad del mundo, o Penrose (1989 / 1991) sobre inteligencia artificial y estructuras físicas de la mente, o Hofstadter (1987) sobre la complejidad análogamente recurrente en lógica matemática (Gödel), en artistas plásticos (Escher) y en música (Bach), están rebasando los límites restrictivos de la ciencia para adentrarse de lleno en el corazón de cuestiones filosóficas.

* * *

Bajo el título de *La gnosis de Princeton*, Raymond Ruyer (1974) ha sistematizado ideas presentes en físicos, astrofísicos, biólogos, de la primera mitad del siglo XX: Eddington, Boehme, Von Weizsäcker, Haldane, entre otros. Detecta y analiza en ellos la búsqueda de un conocimiento superior al modo de la «gnosis» teológica cristiana del siglo II: «gnosis» o sabiduría, ahora, que desde la física y la biología se aventura en cuestiones metafísicas

y osa incluso pronunciarse sobre la divinidad. A partir de esta audacia, no hay sorpresa en encontrar escritos «místicos» en físicos contemporáneos (cf. Wilber, 1987). La mayoría de los físicos y de los biólogos, ciertamente, no se inclina a teologizar en gnosis, ni a cristalizar en mística; pero en medio del ensayo o del informe teórico, sea acerca del tiempo cósmico, su historia, su posible infinitud (Hawking, 1988 / 1992), sea acerca de la evolución (Sampedro, 2002, 2009), suelen aflorar referencias a cuestiones no sólo filosóficas, sino asimismo teológicas, en concreto, la de la creación y la de Dios, una divinidad que por lo general queda entre paréntesis o quizá, y más bien, fuera de lugar.

* * *

Funciones y actividad mentales del organismo cerebrado brindan tema propicio para un encuentro enriquecedor entre teoría científica y teoría filosófica. Cuando el neurocientífico Sperry (1952) escribe que «la conciencia mueve materia», expande la investigación en la dirección del ensayo y de la filosofía. Cuando John Searle (1984 / 1985) examina como filósofo el problema mente/cuerpo y asume la tarea de conciliar la tradición mentalista —filosófica, a la vez que de conciencia espontánea común— con la concepción científica de la realidad física y biológica, está injertando ciencia en la filosofía. Buena parte de la filosofía actual sobre cuerpo —o cerebro— y mente, de Ryle (1949) a Rosenblueth (1975) y a Bunge (1980), o sobre la modularidad de la mente (Fodor, 1984 / 1986), consiste en especulación teórica a partir de hallazgos de investigación en neurociencia; y se articula en un discurso de igual naturaleza que el de investigadores como Bindra (1980), Minsky (1985) o Francisco Mora (2007, 2008), que en modo alguno se atribuirían el oficio de filósofos.

En las alturas de la formalización teórica, el discurso se independiza hasta cierto punto de la disciplina que cultiva el escritor, del bagaje de su formación académica y del estilo de estudio que venía practicando. En esa altura los discursos de un neurocientífico y de un filósofo son perfectamente intercambiables. Procedentes de esas dos distintas tradiciones, Eccles y Popper (1977 / 1980) dan buena muestra de ello en una obra conjunta, *El yo y su cerebro*, donde se aúnan sendos ensayos —o textos teóricos— paralelos de uno y otro, junto con una conversación entre ambos próxima a la voz unánime.

* * *

Por su nexo muy directo con intereses sociales y por hallar fácil salida en obras de divulgación, las ciencias antropológicas, mucho más que las físicas y biológicas, han contribuido a poblar un territorio de teoría donde de modo indisociable concurren investigación científica, filosofía y ensayo. En sus más altos ejemplares —de Maurice Blanchot a Octavio Paz y a George Steiner, por entresacar algunos nombres entre una nómina donde cualquier selección resulta injusta— la crítica de arte, la literaria, la cultural, el conocimiento historiográfico, científico, del experto se extienden con naturalidad en escritos de pensamiento donde el ensayo resulta indiscernible de la búsqueda de la sabiduría, de la filosofía. Ciertas formas de teorizar en historia, en sociología, en antropología cultural, en psicología, han llegado a una completa fusión con ingredientes ensayísticos y/o filosóficos. Asimismo, los científicos sociales suelen confluir con filósofos, con intelectuales y ensayistas en la teoría y los modelos teóricos. Los conglomerados teóricos que manejan, además, suelen formarse y enriquecerse de manera indistinta con aportes de ciencia objetiva e ítems de ciencia comprensiva y de conocimiento cotidiano. No existen fronteras trazadas con cartabón entre los varios discursos, antes bien, y por el contrario, anchas franjas difusas, no rectilíneas, donde a duras penas se diferencia la ciencia del ensayo y donde la teoría científica se asimila a la filosófica.

Las ciencias antropológicas han sido muy propensas a confluir unas con otras y todas con la filosofía. Se registra alguna excepción notable: la investigación conductista, arrogante en pretenderse única o superior ciencia objetiva del comportamiento, por completo reacia a prestarse a confusiones con la filosofía o con una antropología reputada no científica. Ha pagado el conductismo un alto precio por ello: ha cargado con la consecuencia de un escaso impacto social y cultural y de la general antipatía por parte de investigadores de otras ciencias. Fuera del potente reducto conductista, por el contrario, los programas de estudio del psiquismo se han ampliado en ensayos y a veces en una teoría antropológica global. Jean Piaget (1968, 1970) ha combinado sus estudios del desarrollo infantil y de epistemología genética con aportaciones valiosas a la teoría de las ciencias y al debate filosófico sobre el estructuralismo. Igualmente, la psicología cognitiva ha aportado a una ciencia de la mente (Gardner, 1985 / 1987), donde enlaza con la neurociencia y con la filosofía.

Sigmund Freud creyó siempre en la relevancia filosófica del psicoanálisis. En esa convicción perseveraron, sin excepciones, sucesores suyos ortodoxos, como Jacques Lacan, y también los desviados de modo heterodoxo hacia aleaciones con otras teorías. Desde una posición de psicología del yo, y no tanto psicoanalítica, Alfred Adler (1933 / 1970) disertó sobre un tema tan netamente filosófico como el del significado de la vida. Otro heterodoxo de la primera generación freudiana, Carl Jung, mezcló con psicoanálisis ensayos y modelos de antropología cultural, a la vez que nostalgias de la filosofía romántica del espíritu. En desviación del psicoanálisis más reciente, militante contra la versión freudiana de un Edipo sólo familiar, en la teoría del esquizoanálisis han concurrido un filósofo y un psicólogo clínico, respectivamente, Deleuze y Guattari (1972 / 1973). En la estela teórica de Freud, no se percibe, en suma, línea alguna divisoria que autorice a compartimentar y ni siquiera a distinguir con fundamento entre la psicología clínica, la investigación de ciencia, la filosofía y el ensayo. No se percibe tampoco fractura o compartimiento alguno entre ciencia y ensayo en quienes desde otros enfoques de psiquiatría —de Thomas Szasz a Castilla del Pino— han contribuido a un saber antropológico.

Al trabajar sobre el material mismo del que la filosofía se compone, la obra de algunos historiadores de la ciencia y de las ideas filosóficas, como la de Alexandre Koyré o la de Alexandre Kojève, vale por una entera filosofía. El estudio científico de las formas de religiosidad, de lo sagrado, los mitos y los ritos, ha propiciado, no menos, la gestación de obras conceptuadas como de fenomenología empírica de la religión (cf. Martín Velasco, 1992; Leeuw, 1955), pero realmente filosóficas también. La investigación objetiva de ideas y creencias parece conducir a pie llano al ensayo, a la teoría y aun a la filosofía. Así ha sucedido en la sociología del conocimiento —de Mannheim a Gurvitch y a Berger y Luckmann—, e igualmente en una antropología que estudia la difusión de las representaciones tanto mentales como públicas (Sperber, 2005). La historia y la sociología o la antropología del conocimiento, de la religión, de las ideas y de las creencias, se han constituido, en consecuencia, en interlocutoras obligadas de los filósofos de hoy.

No sólo la sociología del conocimiento, las teorías sociológicas todas, la de Parsons como la de Weber, han tenido y mantenido alcance filosófico. En la primera generación de la Escuela

de Frankfurt, la filosofía crítica todavía se combinó con una investigación social empírica, no abundante, pero en temas candentes entonces, tras la Segunda Guerra Mundial, como el de la personalidad autoritaria (Adorno *et al.*, 1950 / 1965). En la generación francfortiana siguiente, la polémica con teorías de científicos sociales, como Niklas Luhmann, por parte de Habermas (1985 / 1989), ha inclinado a leer a investigadores y teóricos sociales bajo el prisma de su filosofía implícita o explícita. A lo largo de medio siglo, la Escuela de Frankfurt ha fomentado una antropovisión, donde sin barreras se comunican saberes de dispar origen y donde la teoría sociológica resulta indiscernible de una teoría filosófica. Así sucedió también en la disputa sobre «el positivismo en la sociología alemana», extendida entre dos Congresos, de 1961 a 1968, acaparada por francfortianos y publicada bajo coordinación del propio Adorno (1973), el cual, a juicio no ya sólo de Hans Albert, en un sorprendido epílogo, sino de cualquier imparcial lector, se pasó no poco como extenso prologuista en cerca de cien páginas. La disputa aquélla ha quedado para la historia realmente como discusión entre filósofos, no entre investigadores empíricos. Pero también lejos de Frankfurt el análisis social da mucho de sí para expandirse en teoría y en filosofía. Entre los investigadores del comportamiento, han sido, sobre todo, psicólogos sociales (así, Goffman, 1959; Gergen, 1991 / 1992), quienes han emprendido algunas de las más interesantes incursiones en cuestiones, como la del «yo» y la identidad, de cuño filosófico, pero no reservadas a filósofos.

Nobleza obliga, y el título de antropología le obliga a la antropología cultural a extrapolarse con generosidad en generalizaciones teórico-filosóficas. Desde los primeros estudios etnográficos, la descripción de una cultura y de un pueblo ha valido a veces como referente para bocetos e hipótesis de una teoría antropológica con potencial validez universal. A partir del estudio de pueblos brasileños, Roger Bastide (1970) pasa a categorías antropológicas generales sobre el «próximo» y el «extraño» o extranjero. Tres estudios de «etnología cabileña» le sirven a Bourdieu (1972) para bosquejar «una teoría de la práctica». Al término de los cuatro volúmenes de sus *Mitológicas,* y tras el recorrido por centenares de mitos americanos, tras su análisis, Lévi-Strauss (1971), cuenta con material más que suficiente para confeccionar un grandioso retablo o, más bien, tiempo sinfónico «final» —pues tal es la metáfora—, con que culmina su ingente obra. La

antropología diseñada en estas densas —a la vez que extensas— páginas finales, aunque no se pretenda filosófica, trasciende en nivel de generalización a su origen en estudios etnográficos hasta el punto de equipararse a un bosquejo de filosofía. Tampoco se postulaba filosófico otro capítulo final del propio Lévi-Strauss (1962 / 1964), en *El pensamiento salvaje*, donde, al polemizar con Sartre sobre dialéctica e historia, irrumpe de lleno en el debate entre filosofías.

Hay un esquema común en la extrapolación ensayística o filosófica del estudio científico del «homo». De acuerdo con alguna idea directriz, como la de «hecho social total», de Marcel Mauss (1970), se toma una categoría cultural, extraída de la vida o de la acción humana, ya personal, ya social —en su caso, la de don, la de sacrificio o la de plegaria—, y se la constituye en característica o categoría antropológica general. Así, el medievalista Huizinga, en *Homo ludens,* a partir del juego y de la cultura como juego, dibuja una antropología de lo humano lúdico, que contrasta con la del «homo faber», del hombre trabajador, artesano y productor, destacada por el marxismo y por las ideologías tecnológicas. En *Homo patiens,* Viktor Frankl hace algo semejante desde una psicología comprensiva en orden a otro perfil antropológico, pero con igual esquema: sin limitarse a una situación, la del paciente enfermo, caracteriza un rasgo universal de humanidad, el de la vulnerabilidad y la sujeción al padecimiento, el del «hombre doliente». De la investigación histórica y psicosocial derivan, de ese modo, modelos teóricos que no se limitan al hombre y la mujer del momento presente —sea el cibernauta, el «homo videns» o el hombre-masa y «sin atributos»—, sino que se aplican al «anthropos» de manera universal.

* * *

Toda teoría en ciencia es provisional, reformable, sujeta a revisión; y en las ciencias antroposociales lo es en alto grado, mayor que en las ciencias de la naturaleza. En estas últimas el investigador puede sin dificultades armarse de paciencia. Admite espera la cuestión de la composición material sea de las galaxias, de los agujeros negros o del centro de la Tierra, al igual que la reconciliación de la teoría cuántica con la de la relatividad. No existe presión social ni urgencia para que los científicos resuelvan de inmediato asuntos de esa índole. La situación es muy distinta en las ciencias antroposociales e incluso en las bio-

lógicas. Los enfermos con una enfermedad que mañana tendrá su remedio, pero hoy incurable, aspiran a vivir todavía en ese futuro: que el mañana y el remedio no lleguen demasiado tarde para ellos. Igualmente se aspira a remediar o aliviar dolores físicos, sufrimientos psíquicos, dramas sociales; y la sociedad mira a la ciencia en busca de soluciones o de paliativos. Desgraciadamente, la impaciencia del interés humano y social en tales temas interfiere como factor perturbador. Perturba asimismo en cuestiones típicamente filosóficas, en enigmas vitales, como el del sentido de la vida y la fundamentación de la justicia, y en demandas sociales, como la muerte digna y la erradicación de la violencia, enigmas y demandas, por otro lado, que no todo el mundo se plantea, y para los cuales, sin embargo, para sus posibles respuestas, suele pedirse aportación o al menos aproximación de ciencia.

La urgencia no es buena consejera. No sólo cualquier arte es larga para una vida tan corta como la del ser humano; la ciencia, aún más, es larga: empresa de muy largo recorrido, que excede la medida del tiempo que le es dado vivir a una persona. La ciencia objetiva, no menos que la genuina sabiduría subjetiva, constituye un arte lenta y dilatada, que se aprende investigando y no sólo leyendo. El aprendizaje subjetivo de la ciencia, al igual que el descubrimiento objetivo científico del mundo, tiene siempre un largo camino por delante. No disponemos siempre de los medios para conocer aquello que más nos importa: reconocerlo y aceptarlo forma parte de la sabiduría.

* * *

Bromea un ensayista (Gardner, 1989) a cuenta de la filosofía. Se ocupa ésta, ironiza, de dos clases de cuestiones: algunas, resolubles, sólo que triviales; otras, importantes de veras, pero que no tienen solución. Vale la ironía también alguna vez para la ciencia: lo que más nos importa e interesa conocer no siempre coincide con lo que estamos en grado de conocer con método seguro. Lo dice el Fausto de Goethe: «Lo que sabemos no nos sirve y lo que nos serviría no lo conocemos». La ambición humana —y no sólo fáustica— de conocer queda a menudo frustrada por falta de método apropiado.

En el acceso al conocimiento existe a menudo una brecha insalvable entre lo importante, de interés social, humano, y lo investigable con método de ciencia. La necesidad de saber a qué

atenerse para orientarse en el mundo y la curiosidad que subyace a la exploración de ciencia apuntan a horizontes dilatados de la realidad y a cuestiones vitales para la existencia humana, individual y colectiva. La ciencia, por el contrario, sólo marcha sobre seguro, con firmeza de método, mientras aborda porciones o aspectos bien determinados de esa realidad y los aborda en procedimientos de análisis, o sea, de disolución de cada realidad en sus componentes mínimos. Sus métodos no siempre se corresponden con los intereses y las urgencias sociales. La brecha entre lo metodológicamente sólido y lo vitalmente importante se hace lacerante en las ciencias antropológicas, confrontadas a la difícil misión de abordar cuestiones significativas, urgentes a menudo, con un instrumental y método de estudio riguroso y objetivo, del que acaso no se dispone todavía.

En la antinomia entre sustancia teórica y método de estudio, resulta tentador ceder a la presión social y a las propias demandas subjetivas del investigador: diseñar teoría antes de tiempo, con pobre base empírica, aventurarse a zanjar cuestiones de manera ensayística sin el seguro proceder del método objetivo y de la ciencia. No fue tal el sentir de los diseñadores de la razón moderna y del método científico. Contra los peligros del pensamiento proclive a teorizar con escaso fundamento, advirtió Bacon de que «al espíritu humano, propenso a generalizar, habría que ponerle plomo y no alas». La ciencia ha de andarse siempre, pues, con pies de plomo, sin urgencias; y al científico no hay que darle alas de teoría fácil. En la especulación racional de teoría, los mayores errores vienen del apresuramiento y la ligereza en el juzgar.

La máxima de Descartes había sido todavía más tajante: preferir no conocer a conocer sin método. Es máxima que mantiene entera validez cuatro siglos después. Puede enunciarse de otra forma: vale más dar una respuesta parcial, provisional y relativamente exacta a una pregunta menor correctamente planteada —y por el método correcto— que sin rigor una respuesta tranquilizadora a una pregunta trascendental, pero quizás, ella misma, equivocada, mal planteada. Es principio básico de racionalidad en la ciencia moderna, también en ciencias humanas.

* * *

Fue principio básico asimismo de filósofos, incluidos los menos entusiastas o comprometidos con la ciencia natural mo-

derna. Hay en Lessing —en *Eine Duplik*, de 1778— un pasaje clave, expresivo a la vez de la crítica a una revelación divina y de la modestia de la razón ilustrada. Si Dios le ofreciera, dice Lessing, en una mano la verdad y en otra la tendencia a la verdad, aun con el riesgo de errar y de caminar siempre errabundo, elegiría esto último y le diría a Dios: «la pura verdad es solamente para Ti». Fuera ya de metáforas religiosas, el científico dice de modo parecido: si en un lado se hallara el conocimiento y en otro la investigación, me quedaría con ésta, con la búsqueda de la verdad más allá de —o antes que— la verdad misma. Lo había anticipado Montaigne (3.º, VIII, 167) de otra forma, a su manera: «Hemos nacido para perseguir la verdad, no para alcanzarla».

CODA

No todas las cuentas están claras. No lo están tampoco ni siquiera cuando se dispone de cuatro siglos de ensayo y de moderna ciencia con método, y con muchos siglos más de filosofía. Quizá porque nunca estuvieron claras, los filósofos del comienzo radical fingen comenzar de nuevo como si antes de ellos ningún otro hubiera encarado iguales temas. Pero ellos saben muy bien que caminan por sendas antes transitadas, aunque a veces aparenten ignorarlo, hagan cruz y raya, y pretendan comenzar de cero. Otros pensadores, ensayistas e intérpretes, filósofos de orientación hermenéutica, adoptan la estrategia opuesta: aupados, o no, a hombros de gigantes del pasado, tratan de caminar con buen pie tras las huellas y pasos de predecesores grandes que se les adelantaron. Tampoco el científico se permite ignorar el lema de «a hombros de gigantes»: Hawking (2003) ha compilado con ese título una antología con extractos de Copérnico, Galileo, Kepler, Newton, Einstein, entre otros. La ciencia, empero, a diferencia del ensayo, no pone esfuerzo en caminar así, encaramada a lomos de otros: en cada momento de su historia, camina por sí misma, tras huellas de los antecesores, pero siempre más lejos que ellos.

* * *

No todas las cuentas están claras, mas sí algunas. Tras varios siglos de ensayo, de ciencia, de filosofía, hay balance claro al menos en dos partidas: en la insuficiencia del enfoque de Montaigne, en la imposibilidad del racionalismo de Descartes.

No es suficiente trabajar, al modo de Montaigne, sólo con textos, aunque sean de los escasos sabios que en el mundo han

sido. No se puede alcanzar la última palabra a partir de lectura e interpretación de escritos: de la exégesis de Platón frente a Aristóteles, de Montaigne o Pascal frente a Descartes y a Bacon, de Marx frente a Freud, o al revés. Una actividad exclusivamente textual, lo mismo que una actividad sólo mental, nunca saca de dudas, no permite salir de atolladero alguno. Una memoria crítica de la racionalidad occidental que tire del ovillo de Montaigne conduce a la conclusión de que el mero ensayar, nacido de lecturas y de su interpretación, de experiencia y de inteligencia, se queda corto y resulta, a la postre, insuficiente.

Tampoco vale proceder —y ni siquiera arrancar— como Descartes, por la mente en blanco, la tradición tachada, y el «yo pienso». Tampoco de ahí se sale y, por tanto, desde ahí y por ahí no se llega a ningún sitio. De las dos empresas acometidas por Descartes —la instauración de unas reglas de método, la epistemología y metafísica del «yo pienso»— sólo la primera ha prosperado y va a durar. Tanto ha prosperado el método en una ciencia antropológica objetiva que, frente a ésta, sea el filosofar o el ensayar —en examen de anchas miras—, quedan ahora como actividades a duras penas distinguibles, una de otra, justo por no ser ciencia. Ensayo de amplio espectro y filosofía aparecen semejantes al punto de poder tomarse como simples variedades de una misma tentativa de conocer, consistente en no ir derechamente a las cosas mismas, sino a lo que otros han dicho acerca de ellas, y tal como, además, uno mismo opina y ve las cosas: tentativas intensamente marcadas, una y otra, por la subjetividad y por los libros.

La ciencia objetiva ha dado al traste con la era del Descartes filósofo y de cualquiera de los racionalismos en su sintonía, también el de Hegel. No es pequeño el resultado de su confrontación con la filosofía. Descartes ha sido tal vez el pensador europeo con más duradero poder de influencia en el pensamiento posterior, más influyente que Montaigne y que Galileo. Pero ha venido a ser el que antes ha encontrado fecha de caducidad. Cumplido su magisterio filosófico, algo queda suyo, y no poco, al igual que de Montaigne. Lo que resta de Descartes, incluso en una era post-cartesiana, es, nada menos, la exigencia del método para un conocimiento provisionalmente cierto. Lo que del ensayo queda es, nada menos, la certeza de que no hay verdad ni certidumbre intangible y definitiva. Ahora bien, si los *Ensayos* de Montaigne fueron hijos de la tipografía (Lejeune, 1980, p. 8), ¿qué deparará la era informática?

* * *

De la historia del ensayo y de la filosofía cabe hacer ya cierto balance, pues se sabe lo que han dado de sí. De la ciencia, en cambio, no se sabe todavía: no prevemos lo que puede llegar a dar lugar. En las ciencias hay todavía mucha eclosión de hallazgos, de métodos, de hipótesis, también en lo que más afecta a los humanos y a la sociedad, a la cultura, como para poder hacer arqueo. Como balance definitivo nada más queda la necesidad, y no sólo conveniencia, de «pensar desde la ciencia» (Moya, 2010); como balance provisional, que incluso con ciencia nuestros conocimientos y certezas permanecen insuficientes e incompletos.

Es la ciencia conocimiento sólido, a manera de un árbol de raíces profundas, tronco firme y abundantes ramas siempre vivas, florecientes. El caudal de la ciencia —vista ahora en otra metáfora— se incrementa de continuo con la afluencia de aguas nuevas de distintas fuentes antes ignoradas. Son imágenes, ambas, representativas del progreso científico. Sin embargo, a las manidas imágenes del árbol, de las fuentes o de los caminos del conocimiento, cabe, por otro lado, y en contrapartida, añadir todavía otra metáfora, la del laberinto, para destacar lo oscuro, opaco, problemático en la ciencia. Al laberinto lo vio Walter Benjamin como «patria de los que dudan»; y bajo esa enseña misma Marguerite Yourcenar escribió los tres volúmenes de sus memorias: *El laberinto del mundo*. El conocimiento, incluido el de ciencia, es también laberinto; y reside la sabiduría en saber moverse dentro de su incierto espacio.

* * *

¿Cómo, pues, concluir, si no es posible cerrar con broche de conclusiones, de certezas? ¿Cómo, al menos, terminar, poner fin? Aunque no se extraigan conclusiones, o éstas sean parvas para un empeño dilatado, hace falta cortar o suspender el discurso en algún punto. El texto interminable se hace siempre insoportable.

Tampoco es fácil empezar, según destaca el tópico de la angustia ante la página en blanco. Pero acaso todavía más difícil es poner término. De hecho, con frecuencia los prólogos suenan más resueltos, discurren con fluidez mayor o incluso dicen más que los epílogos: como si hubiera mucho más en la promesa de las primeras palabras que en el balance de las últimas.

Un artificio cómodo para terminar, el mismo que sirvió para el comienzo, consiste en apropiarse, todavía otra vez, de palabras ajenas, beneficiarse de ellas. Entre las mejores apropiacio-

nes posibles está aquella con la que concluye Wittgenstein el *Tractatus* tras haber dado la vuelta al mundo de lo decible, haberle tomado las medidas a ese mundo y visitado sus límites: «de lo que no se puede hablar, mejor callarse».

El caso es que todavía restan numerosas cuestiones de que hablar. En el cielo y en la tierra existen más cosas de las que caben en cualquier filosofía o ciencia, y siempre queda materia no inefable de la que se puede hablar. En vez de retirarse al silencio sobre lo indecible, cabe señalar la necesidad de que continúe la conversación. Haciendo propia, una vez más, una sentencia ajena, se puede terminar como Platón en *Filebo* (67*b*): «Quedan todavía algunos puntos que discutir, Sócrates, pues no vas a renunciar tú a ello antes que nosotros; y te recordaré lo que resta por tratar». Que no decaigan, por tanto, las cuestiones, la conversación, aunque este diálogo o monólogo lleguen por hoy a término.

Hace falta que continúe la conversación, aunque uno mismo acaso no tenga ya nueva ocasión de tomar partido y parte en ella. Cuando se está en edad mayor que la de aquellos que magistralmente escribieron y de quienes se aprende todavía, de quienes se asume como propio lo apropiado, cuando el autor ha conseguido poner algunos de sus papeles en orden y los ha reunido en un libro, cuando no está seguro de que la próxima empresa o ensayo que acometa consiga llegar a buen fin, entonces está autorizado a acogerse a un final piadoso, como algunos maestros hicieron.

En otro final de diálogo platónico, el de *Fedro* (279*c*), Sócrates se dirige a los dioses del lugar con una súplica: que le concedan la hermosura interior, la armonía dentro y fuera de sí mismo, y la estima de la sabiduría por encima de la riqueza. Y concluye: «basta con eso, ¿no?».

* * *

El colmo al apropiarse de una sentencia está en hacerlo de alguien, ahora de Montaigne, que a su vez se la apropió de otro y la hizo suya. Montaigne termina sus *Ensayos* con una cita de Horacio, solicitando con una piedad laica, en palabra concisa y poemática, la acogida de alguna divinidad benévola. A un dios benévolo, «protector de la salud y de la sabiduría», que en el poeta latino era Apolo, se encomienda Montaigne para una vejez «alegre y sociable». Decía Horacio y así concluyen los *Ensayos*: «Permíteme gozar de lo que tengo, conservar mi salud y mi cabeza, en una vejez lúcida y con música».

BIBLIOGRAFÍA

ADLER, A. (1933 / 1970), *Der Sinn des Lebens / El sentido de la vida,* Barcelona: Miracle.

ADORNO, Th.W. *et al.* (1950 / 1965), *The authoritarian personality / La personalidad autoritaria,* Nueva York / Buenos Aires: Harper / Proyección.

— (1951), *Minima Moralia,* Frankfurt / Madrid: Suhrkamp / Taurus.

— (1956), *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie,* Stuttgart.

— (1966 / 1975), *Negative Dialectik / Dialéctica negativa,* Frankfurt / Madrid: Suhrkamp / Taurus.

— (1967 / 1971), *Jargon der Eigentlichkeit / La ideología como lenguaje,* Frankfurt / Madrid: Suhrkamp / Taurus.

— *et al.* (1973), *La disputa del positivismo en la sociología alemana,* Barcelona: Grijalbo.

— (1992), «El ensayo como forma», en *Notas de literatura,* Barcelona: Ariel.

ALAIN (1957), *Propos sur la religion,* París: PUF.

ALBERT, H. (1971), *Plädoyer für kritischen Rationalismus,* Munich: Piper.

ALTHUSSER, L. (1967), *Pour Marx,* París: Maspero.

— (1974 / 1985), *Philosophie et philosophie spontanée des savants / Curso de filosofía para científicos,* París / Barcelona: Maspero / Planeta.

ANTISERI, D. (1974 / 1978), *Analisi epistemologica del marxismo e della psicoanalisi / Análisis epistemológico del marxismo y del psicoanálisis,* Roma / Salamanca: Città nuova / Sígueme.

ANZIEU, D. (1996), *El pensar: del Yo-piel al Yo-pensante,* Madrid: Biblioteca Nueva.

ARA, J.C. y MAINER, J.C. (2002), *Los textos del 98,* Valladolid: Universidad de Valladolid.

ARANGUREN, J.L.L. (1978), *Contralectura del catolicismo,* Barcelona: Planeta.

ARENDT, H. (1993), *La condición humana,* Barcelona: Paidós.

ARGULLOL, R. (1996), *El cazador de instantes*, Barcelona: Destino.
ARON, R. (1967), *Les étapes de la pensée sociologique*, París: Gallimard.
ARSUAGA, J.L. (2002), *Los aborígenes*, Barcelona: RBA.
ASIMOV, I. (1983), *La mente errabunda*, Madrid: Alianza.
AYER, A.J. (1954 / 1979), *Philosophical Essays / Ensayos filosóficos*, Londres / Barcelona: MacMillan / Ariel.
BACHELARD, G. (1934), *Le nouvel esprit scientifique*, París: PUF.
— (1938 / 1973), *La formation de l'esprit scientifique / La formación del espíritu científico*, París / Buenos Aires: Vrin / Siglo XXI.
— (1940), *La philosophie du non,* París: PUF.
— (1972 / 1973), *L'engagement rationaliste / El compromiso racionalista*, París / Buenos Aires: PUF / Siglo XXI.
— (1989), *Epistemología*, Barcelona: Anagrama.
BANDURA, A. (1986 / 1987), *Social foundations of thought and action / Pensamiento y acción,* Englewood Cliffs, N.J. / Barcelona: Prentice Hall / Martínez Roca.
BARTHES, R. (1967), *El grado cero de la escritura,* Buenos Aires: Jorge Álvarez.
— (1980), *S/Z,* Madrid: Siglo XXI.
— (1993), *Fragmentos de un discurso amoroso,* Madrid: Siglo XXI.
BARTLEY, S.H. (1970), «Psychology as a biological science», en J.R. Royce (ed.), *Toward unification in Psychology,* Toronto: Univ. Toronto Press.
BASTIDE, R. (1970-1973), *Le prochain et le lointain / El prójimo y el extraño,* París / Buenos Aires: Cujas / Amorrortu.
BATAILLE, G. (1954), *L'expérience intérieure*, París: Gallimard.
— (1957 / 1979) *L'érotisme / El erotismo*, París / Barcelona: Minuit / Tusquets.
BAUDRILLARD, J. (1978), *Cultura y simulacro*, Barcelona: Kairós.
— (1984), *De la seducción*, Madrid: Cátedra.
— (1986), *Olvidar a Foucault*, Valencia: Pretextos.
BENJAMIN, W. (1986), *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos,* Barcelona: Planeta-Agostini.
BENVENISTE, E. (1971), *Problems in General Linguistics,* Coral Gables: Univ. Miami Press.
BINDRA, D. (ed.) (1980), *The brain's mind. A neuroscience perspective on the mind-body problem*, Nueva York: Gardner.
BIOY CASARES, A. (1997), *De jardines ajenos*, Barcelona: Tusquets.
BLOCH, E. (1959 / 1977), *Das Prinzip Hoffnung / El principio esperanza*, Frankfurt / Madrid: Suhrkamp / Aguilar.
BLOOM, H. (1995), *El canon occidental*, Barcelona: Anagrama.
— (2005), *Dónde se encuentra la sabiduría*, Madrid: Taurus.
BOURDIEU, P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique,* Ginebra: Droz.
—, CHAMBOREDON, J.C. y PASSERON, J.C. (1973 / 1976), *Le métier de sociologue / El oficio de sociólogo*, París / Madrid: Mouton / Siglo XXI.

— y PASSERON, J.C. (1970), *La reproduction*, París: Minuit.
BRAUDEL, F. (1968), *La historia y las ciencias sociales*, Madrid: Alianza.
BRAUNSTEIN, N.A. *et al.* (1975), *Psicología: ideología y ciencia,* México: Siglo XXI.
BROWN, N. (1966), *Love's body*, Toronto: Random House.
— (1994), *Apocalipsis y/o metamorfosis*, Barcelona: Kairós.
BRUCKNER, P. y FINKIELKRAUT, A. (1979), *El nuevo desorden amoroso,* Barcelona: Anagrama.
BRUNSCHVICG, L. (1944), *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne,* París: Pocket.
BUBER, M. (1949), *¿Qué es el hombre?,* México: FCE.
BUNGE, M. (1980), *The mind-body problem,* Oxford: Pergamon.
CALVINO, I. (1989), *Seis propuestas para el próximo milenio,* Madrid: Siruela.
CAMPBELL, J. (1982), *Grammatical Man*, Nueva York: Simon y Schuster.
CARNAP, R. (1932), «Psicología en lenguaje fisicalista», en A.J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico,* México: FCE (originalmente aparecido en *Erkenntnis,* vol. 3).
— (1965), «La antigua y la nueva lógica», en A.J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico,* México: FCE.
CARREL, A. (1935-1970), *L'homme, cet inconnu / La incógnita del hombre*, París / Barcelona: Plon / Iberia.
CASSIRER, E. (1945), *Antropología filosófica*, México: FCE.
— (1971), *Filosofía de las formas simbólicas*, parte 2.ª: «El mito como forma de pensamiento», México: FCE.
CASTELLET, J.M. (1957), *La hora del lector,* Barcelona: Seix Barral.
CASTELLI, E.E. (1959), *La diaristica filosofica,* Padua: Cedam.
CASTILLA DEL PINO, C. (1969), *Psicoanálisis y marxismo,* Madrid: Alianza.
CATTELL, R.B. (1965 / 1972), *The scientific analysis of personality / El análisis científico de la personalidad,* Harmondsworth, Middlesex / Barcelona: Penguin Books / Fontanella.
CIORAN, E.M. (1991), *En las cimas de la desesperación*, Barcelona: Tusquets.
— (1995), *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid: Santillana / Taurus.
COLLI, G. (1991), *El libro de nuestra crisis*, Barcelona: Paidós.
COLLINGWOOD, R.G. (1952), *Idea de la historia*, México: FCE.
DAMASIO, A.R. (1994 / 2001), *Descartes' error: Emotion, reason, and the human brain / El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano,* Nueva York / Barcelona: Putnam's Sons / Crítica.
— (2001), *La sensación de lo que ocurre,* Barcelona: Debate.
— (2005), *En busca de Spinoza,* Barcelona: Crítica.
DAVIS, P.J. y HERSH, R. (1989), *El sueño de Descartes: el mundo según las matemáticas,* Barcelona: Labor.

DEFOSSEZ, L. (1946), *Les savants du XVII siècle et la mesure du temps,* Lausana: Editions du Journal Suisse d'Horlogerie.
DELEUZE, G. y GUATTARI. F. (1972 / 1973), *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie / El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia,* París / Barcelona: Minuit / Barral.
— y. GUATTARI, F. (1991 / 1993), *Qu'est-ce que la philosophie? / ¿Qué es la filosofía?* París / Barcelona: Minuit / Anagrama.
DERRIDA, J. (1967 / 1971), *De la grammatologie / De la gramatología,* París / Buenos Aires: Minuit / Siglo XXI.
— (1967), *L'écriture et la difference,* París: Seuil.
— (1974), *Glas,* París: Galilée.
— (1989), *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía,* Barcelona: Paidós.
DEVEREUX, G. (1970 / 1971), *Essais d'ethnopsychiatrie génerale / Ensayos de etnopsiquiatría general,* París / Barcelona: Gallimard / Barral.
DHOQUOIS, G. (1971 / 1977), *Pour l'histoire / En favor de la historia,* París / Barcelona: Anthropos / Anagrama.
DIDEROT, D. (1970 / 1984), *Pensamientos filosóficos,* Madrid: Sarpe.
DILTHEY, W. (1883 / 1949), *Einleitung in die Geisteswissenschaften / Introducción a las ciencias del espíritu,* México: FCE.
DOU, A. (ed.) (1985), *Fragmentariedad de las ciencias,* Bilbao: Mensajero.
DURKHEIM, E. (1895 / 1978), *Les règles de la méthode sociologique / Las reglas del método sociológico,* París / Madrid: PUF / Morata.
— (1897 / 1928), *Le suicide / El suicidio,* París / Madrid: Alcan / Editorial Reus.
— (1922 / 1974), *Education et sociologie / Educación y sociología,* París / Buenos Aires: Schapire.
ECO, U. (1981), *Lector in fabula,* Barcelona: Lumen.
EIBL-EIBESFELDT, I. (1973 / 1977), *Der vorprogrammierte Mensch / El hombre preprogramado,* Viena / Munich / Zurich / Madrid: F. Molden / Alianza.
— (1974), *Etología. Introducción al estudio comparado del comportamiento,* Barcelona: Omega.
ELIAS, N. (1988), *Humana conditio: consideraciones en torno a la evolución de la humanidad,* Barcelona: Península.
— (1994), *Teoría del símbolo: un ensayo de antropología cultural,* Barcelona: Península.
FEBVRE, L. (1970), *Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno,* Barcelona: Martínez Roca.
FEYERABEND, P.K. (1970 / 1974), *Against method / Contra el método,* Minneapolis / Esplugas: Univ. of Minnesota Press / Ariel.
FICHTE, Johann Gottlieb (1797 / 1984), *Wissenschaftlehre / Introducción a la teoría de la ciencia,* Madrid: Alianza.
FIERRO, A. (1993), *Para una ciencia del sujeto. Investigación de la persona(lidad),* Barcelona: Anthropos.

— (1994), «Memoria de un éxodo: desde un pensamiento crítico a una ciencia objetiva de la persona», *Anthropos* (161), 13-35.
— (2006), *Heterodoxia*, Valladolid: Junta de Castilla y León.
FISKE, D.W. (1978), «Cosmopolitan constructs and provincial observations: Some prescriptions for a chronically ill specialty», en H. London (ed.) *Personality: A new look at metatheories,* Nueva York: Wiley.
FODOR, J.A. (1984 / 1986), *The modularity of mind / La modularidad de la mente,* Cambridge, Mass. / Madrid: MIT Press / Morata.
FOUCAULT, M. (1966), *Les mots et les choses*, París: Gallimard.
— (1987), *Historia de la sexualidad,* Madrid: Siglo XXI.
FOUGEYROLLAS, P. (1960), *La philosophie en question*, París: Denoël.
FRANKL, V.E. (1987), *El hombre doliente*, Barcelona: Herder.
FROMM, E. (1991), *Del tener al ser*, Barcelona: Paidós.
FUENTES, C. (2002), *En esto creo*, Barcelona: Seix Barral.
GADAMER, H.G. (1975 / 1977), *Wahrheit und Methode / Verdad y método*, Tubinga / Salamanca: Mohr / Sígueme.
GARCÍA CALVO, A. (1973), *Lalía. Ensayos de estudios lingüísticos de la sociedad,* Madrid: Siglo XXI.
GARDNER, H. (1985 / 1987), *The mind's new science / La nueva ciencia de la mente,* Nueva York / Buenos Aires: Basic Books / Paidós.
GARDNER, M. (1989), *Los porqués de un escriba filósofo*, Barcelona: Tusquets.
GEHLEN, A. (1963), *Studien zur Anthropologie und Soziologie,* Neuwied.
— (1974 / 1980), *Der Mensch / El hombre*, Frankfurt / Salamanca: Athenaion / Sígueme.
GERGEN, K.J. (1991 / 1992), *The saturated self. Dilemmas of identity in contemporary life / El yo saturado. Dilemas de la identidad en el mundo contemporáneo*, Nueva York / Barcelona: Harper / Paidós.
GIDE, A. (1897 / 1995), *Les nourritures terrestres / Los alimentos terrenales*, París / Barcelona: Gallimard / Altaya.
GLUCKSMANN, A. (1977 / 1978), *Les maitres penseurs / Los maestros pensadores,* París / Barcelona: Grasset / Anagrama.
GODELIER, M. (1974), *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas,* Madrid: Siglo XXI.
GOFFMAN, E. (1959 / 1987), *The presentation of self in everyday life / La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Nueva York / Madrid: Doubleday / Amorrortu.
GOLDMANN, L. (1968), *El hombre y lo absoluto*, Barcelona: Península.
GOMBROWICZ, W. (2005), *Diario*, Barcelona: Seix Barral.
GÓMEZ PIN, V. (2005), *El hombre, un animal singular,* Madrid: La Esfera de los Libros.
GRAY, G.W. (1979), «El gran nudo desenredado», en R.T. Thompson (ed.), *Psicología fisiológica*, Madrid: Blume.
GURVITCH, G. (1969), *Dialéctica y sociología*, Madrid: Alianza.

HABERMAS, J. (1981 / 1983), *Theorie des kommunikativen Handelns / Teoría de la acción comunicativa*, Frankfurt / Madrid: Suhrkamp / Taurus.
— (1985 / 1989), *Der philosophische Diskurs der Moderne / El discurso filosófico de la modernidad*, Frankfurt / Madrid: Suhrkamp / Taurus.
HANSON, N.R. (1971 / 1977), *Observation and explanation / Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*, Nueva York / Madrid: Harper and Row /Alianza.
HARNECKER, M. (1977), *Los conceptos elementales del materialismo histórico,* Madrid: Siglo XXI.
HAWKING, S.W. (1988 / 1992), *Historia del tiempo*, Barcelona: Planeta-Agostini.
— (ed.) (2003), *A hombros de gigantes*, Barcelona: Crítica.
HESSE, H. (1975), *Lecturas para minutos*, Madrid: Alianza.
HOFSTADTER, D. (1987), *Gödel, Escher, Bach,* Barcelona: Tusquets.
HUIZINGA, J. (1938 / 1984), *Homo ludens*, Madrid: Alianza.
HULL, C.L. (1943 / 1986), *Principles of behavior / Principios de conducta*, Nueva York / Madrid: Appleton-Century-Crofts / Debate.
— *et al.* (1982), *La experiencia mística*, Barcelona: Kairós.
HUXLEY, J. (1967), *Religión sin revelación*, Buenos Aires: Sudamericana.
JABÈS, E. (1990), *El libro de las preguntas*, Madrid: Siruela.
JASPERS, K. (1968), *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid: Gredos.
— (1983), *Iniciación al método filosófico*, Madrid: Espasa-Calpe.
JOSIPOVICI, G. (2002), *Confianza o sospecha*, Madrid: Turner.
KANT, E. (1803 / 1983), *Pedagogía*, Madrid: Akal.
KIERKEGAARD, S. (1961), *Dos diálogos sobre el primer amor y el matrimonio,* Madrid: Guadarrama.
KLUCKHOHN, C.; MURRAY, H.A. y SCHNEIDER, D.M. (1965 / 1972), *Personality in nature, society and culture / La personalidad en la naturaleza, la sociedad y la cultura,* Nueva York / Barcelona: Knopf / Grijalbo.
KOESTLER, A. (1980), *En busca de lo absoluto*, Barcelona: Kairós.
— (1983), *En busca de la utopía*, Barcelona: Kairós.
KOHLBERG, L. (1981), *Essays on moral development: The philosophy of moral development*, Nueva York: Harper and Row.
— (1992), *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
KOLAKOWSKI, L. (1970), *El hombre sin alternativa,* Madrid: Alianza.
— (1992), *Cristianos sin Iglesia*, Madrid: Taurus.
KOYRÉ, A. (1994), *Pensar la ciencia*, Barcelona: Paidós.
KRISTEVA, J. (1969), *Séméiotiké. Recherches pour une sémanalyse,* París: Seuil.
KUHN, T.S. (1962 / 1971), *The structure of scientific revolutions / La estructura de las revoluciones científicas*, Chicago / México: Univ. Chicago Press / FCE.
LACAN, J. (1966 / 1972), *Écrits / Escritos*, París / Buenos Aires: Seuil / Siglo XXI.

LACOUTURE, J. (1996 / 1999), *Montaigne à cheval / Montaigne a caballo*, París / México: Seuil / FCE.
LEDOUX, J. (1999), *El cerebro emocional*, Barcelona: Planeta.
LEEUW, G. (1955), *La religion dans son essence et ses manifestations*, París: Payot.
LEJEUNE, P. (1980), *Je est un autre*, París: Seuil.
LEOPARDI, G. (1990), *Zibaldone de pensamientos*, Barcelona: Tusquets.
LEROI-GOURHAN, A. (1965 / 1971), *Le geste et la parole / El gesto y la palabra*, París / Caracas: Albin Michel / Univ. Central de Venezuela.
LÉVI-STRAUSS, Cl. (1962 / 1964), *La pensée sauvage / El pensamiento salvaje*, París / México: Plon / FCE.
— (1970), *Tristes trópicos*, Buenos Aires: Eudeba.
— (1971), *Mythologiques: L'homme nu*, París: Plon.
— (1973), *Anthropologie structurale: deux*, París: Plon.
LYOTARD, J.F. (1989), *¿Por qué filosofar?*, Barcelona: Paidós.
MACHADO, A. (1936 / 2001), *Juan de Mairena*, Madrid: Bibliotex.
MCLUHAN, M. (1993), *La galaxia Gutenberg*, Barcelona: Círculo de lectores.
MARCEL, G. (1935), *Être et avoir*, París: Aubier-Montaigne.
— (1963), *Le mystère de l'être*, París: Aubier.
MARCUSE, H. (1953 / 1968), *Eros and Civilization / Eros y civilización*, Boston / Barcelona: Beacon Press / Seix Barral.
— (1964 / 1981), *One-dimensional man / El hombre unidimensional*, Boston/ Barcelona: Beacon Press / Ariel.
MARÍAS, J. (1973 / 1998), *Antropología metafísica*, Madrid: Revista de Occidente / Alianza.
MARICHAL, J. (1971), *La voluntad de estilo: teoría e historia del ensayismo hispánico*, Madrid: Revista de Occidente.
MARINA, J.A. (2005), *Por qué soy cristiano*, Barcelona: Anagrama.
MARTÍN VELASCO, J. (1992), «La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso», en J. Gómez Caffarena y J.M. Mardones (eds.), *Cuestiones epistemológicas: materiales para una filosofía de la religión*, Barcelona: Anthropos.
MARX, K. (1844 / 1968), *Manuscritos*, Madrid: Alianza.
MATURANA, H. y VARELA, F. (1990), *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*, Madrid: Debate.
MAUSS, M. (1970), *Oeuvres / Lo sagrado y lo profano*, París / Barcelona: Minuit / Barral.
MERLEAU-PONTY, M. (1960-1964), *Signes / Signos*, París / Barcelona: Gallimard / Seix Barral.
MICHOTTE, A. (1954), *La perception de la causalité*, Lovaina: Publications Universitaires (Studia Psychologica).
MINSKY, M. (1985), *The society of mind*, Nueva York: Simon and Schuster.

MOLTMANN, J. (1973), *El hombre: antropología cristiana,* Salamanca: Sígueme.
MONOD, J. (1970), *Le hasard et la nécessité / El azar y la necesidad,* París / Barcelona: Seuil / Barral.
MORA, F. (2007), *Neurocultura: una cultura basada en el cerebro,* Madrid: Alianza.
— (2008), *El yo clonado y otros ensayos en neurociencia*, Madrid: Alianza.
MORIN, E. (1973 / 1974), *Le paradigme perdu: la nature humaine / El paradigma perdido: el paraíso olvidado,* París / Barcelona: Seuil / Kairós.
— (1977 / 1981), *La méthode: La nature de la Nature / El método: la naturaleza de la Naturaleza*, París / Madrid: Seuil / Cátedra.
MORRIS, D. (2005), *La mujer desnuda,* Barcelona: Planeta.
MOSTERÍN, J. (2005), *La naturaleza humana*, Madrid: Espasa-Calpe.
MOYA, Andrés (2010), *Pensar desde la ciencia*, Madrid: Trotta.
MYRDAL, G. (1969 / 1970), *Objectivity in social research / Objetividad en la investigación social*, México: FCE.
NEURATH, O.; CARNAP, P.R. y MORRIS, Ch. (1938), *Foundations of the unity of science. Toward an international encyclopedia of unified science*, Chicago y Londres: Univ. Chicago Press.
NEUSSÜS, A. (1970), *Utopía*, Barcelona: Barral.
ONG, W. (1982 / 1987), *Orality and literacy: the technology of the word / Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, Londres / México: Methuen / FCE.
ORTEGA Y GASSET, J. (1940 / 1983), *Sobre la razón histórica*, Madrid: Revista de Occidente y Alianza Editorial.
— (1957), *¿Qué es filosofía?,* Madrid: Revista de Occidente.
OTTO, R. (1917 / 1965), *Das Heilige / Lo santo*, Madrid: Revista de Occidente.
PARSONS, T. y SHILS, E.A. (1951 / 1967), *Toward a general theory of action*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
PASCAL, B. (1962), *Pensamientos,* Madrid: Espasa-Calpe.
PAZ, O. (1974), *El mono gramático,* Barcelona: Seix Barral.
PENROSE, R. (1989 / 1991), *The emperor's new mind / La nueva mente del emperador,* Oxford / Madrid: Oxford Univ. Press / Mondadori.
PESSOA, F. (1988), *Libro del desasosiego*, Barcelona: Seix Barral.
PIAGET, J. (1932 / 1971), *Le jugement moral chez l'enfant / El criterio moral en el niño*, París / Barcelona: Alcan / Fontanella.
— (1950 / 1975), *Introduction á l'épistemologie génétique / Introducción a la epistemología genética*, París / Buenos Aires: PUF / Paidós.
— (1968), *Le structuralisme*, París: PUF.
— (1970), *Sagesse et illusions de la philosophie / Sabiduría e ilusiones de la filosofía,* Barcelona: Ediciones 62.
— (1976), *La prise de conscience / La toma de conciencia,* Madrid: Morata.

PINKER, S. (1994 / 1995), *The language instinct: how the mind creates language / El instinto del lenguaje: cómo crea el lenguaje la mente,* Madrid: Alianza.

POPPER, K.R. (1959 / 1962), *The logic of scientific discovery / La lógica de la investigación científica*, Londres / Madrid: Hutchinson / Tecnos.

— (1967), *El desarrollo del pensamiento científico: conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires: Paidós.

— (1969), «La lógica de las ciencias sociales», en Th.W. Adorno: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* Neuwied y Berlín / Barcelona: Luchterchand / Grijalbo.

— (1974), *Conocimiento objetivo*, Madrid: Tecnos.

— y ECCLES, J. (1977 / 1980), *The self and its brain / El yo y su cerebro*, Berlín, Heidelberg y Nueva York / Barcelona: Springer / Labor.

RAHNER, K. (1964), *Escritos de teología*, vol. 5, Madrid: Taurus.

REICH, W. (1970), *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, México: Siglo XXI.

— (1976), *Character Analysis / Análisis del carácter*, Nueva York / Buenos Aires: Orgone Institute Press / Paidós.

REICHENBACH, H. (1938), *Experience and prediction*, Chicago: University of Chicago Press.

— (1951), *La filosofía científica*, México: FCE.

RICOEUR, P. (1965), *De l'interpretation. Essai sur Freud*, París: Seuil.

RIVIÈRE, A. (1991), *Objetos con mente*, Madrid: Alianza.

ROBERTS, R.M. (1989 / 2004), *Serendipity /Serendipia*, Nueva York / Madrid: John Wiley / Alianza.

RÓHEIM, G. (1950 / 1967), *Psychoanalysis and anthropology / Psicoanálisis y antropología*. Nueva York / París: International Univertity Press / Gallimard.

RORTY, R. (1979 / 1983), *Philosophy and the mirror of nature / La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Princeton, N.J. / Madrid: Princeton Univ. Press / Cátedra.

— (1991), *Contigencia, ironía y solidaridad,* Barcelona: Paidós.

ROSENBLUETH, A. (1975), *Mente y cerebro*, México: Siglo XXI.

ROSSET, C. (1971 / 1975), *Logique du pire / Lógica de lo peor*, París / Barcelona: PUF / Barral.

ROSTAND, J. (1941 / 1966), *L'homme / El hombre,* París / Madrid: Gallimard / Alianza.

RUSSELL, B. (1927), *An outline of Philosophy,* Londres: George Allen and Unwin.

— (1930 / 1991), *La conquista de la felicidad,* Madrid: Espasa-Calpe.

— (1935 / 1965), *Religion and science / Religión y ciencia*, Londres / México: Home University Library / FCE.

— (1948 / 1977), *Human knowledge: its scope and limits / El conocimiento humano*, Nueva York: Simon and Schuster.

RUYER, R. (1974), *La gnose de Princeton*, París: Fayard.
RYLE, G. (1949 / 1967), *The concept of mind / El concepto de lo mental*, Buenos Aires: Paidós.
SÁDABA, J. (1978), *¿Qué es un sistema de creencias?,* Madrid: Mañana.
SAGAN, C. (1982), *Cosmos*, Barcelona: Planeta.
SAMPEDRO, J. (2002), *Deconstruyendo a Darwin,* Barcelona: Crítica.
— (2009), *El siglo de la ciencia: nuestro mundo al descubierto,* Barcelona: Península.
SÁNCHEZ FERLOSIO, R. (1981), *Las semanas del jardín,* Madrid: Alianza.
— (2005), *Non olet*, Barcelona: Destino.
— (2008), *God & gun*, Barcelona: Destino.
SARTORI, G. (1998), *Homo videns: la sociedad teledirigida,* Madrid: Taurus.
SARTRE, J.P. (1943), *L'être et le néant / El ser y la nada,* París / Buenos Aires: Gallimard / Losada.
— (1960), *Critique de la raison dialectique*, París: Gallimard.
SCHELER, M. (1928 / 1964), *Die Stellung des Menschen im Kosmos / El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires: Losada.
SEARLE, J. (1985), *Mentes, cerebros y ciencia*, Madrid: Cátedra.
SELIGMAN, M.E.P. (1975 / 1981), *Helplessness / Indefensión*, San Francisco / Madrid: Freeman / Debate.
SEVERINO, E. (1991), *La filosofía futura*, Barcelona: Ariel.
SKINNER, B.F. (1953 / 1969), *Science and human behavior / Ciencia y conducta humana,* Nueva York / Barcelona: The MacMillan Company / Fontanella.
SKIRIUS, J. (1981), *El ensayo hispano-americano del siglo XX,* México: FCE.
SNOW, C.P. (1977), *Las dos culturas y un segundo enfoque,* Madrid: Alianza.
SOKAL, A. y BRICMONT, J. (1999), *Imposturas intelectuales,* Barcelona: Paidós.
SOUBISE, L. (1967), *Le marxisme après Marx*, París: Aubier-Montaigne.
SPERBER, D. (1978), *El simbolismo en general*, Barcelona: Anthropos.
— (2005), *Explicar la cultura: un enfoque naturalista,* Madrid: Morata.
SPERRY, R.W. (1952), «Neurology and the mind-brain problem», *American Scientist*, 40/2, 291-312.
TEILHARD, P. (1970), *Como yo creo,* Madrid: Taurus.
TILLICH, P. (1956), *Systematische Theologie*, vol. 1, Stuttgart: Evangelische Verlag.
— (1973), *El coraje de existir*, Barcelona: Laia.
TINBERGEN, N. (1951 / 1979), *The study of instinct / El estudio del instinto,* Londres / México: Oxford Univ. Press / Siglo XXI.
TOULMIN, S. (1972-1977), *Human Understanding. I: The collective use and evolution of concepts / La comprensión humana. I: El uso colectivo y la evolución de los conceptos*, Princeton / Madrid: Princeton Univ. Press / Alianza.

TRÍAS, E. (1971), *La dispersión,* Madrid: Taurus.
— (1986), *Filosofía del futuro,* Barcelona: Ariel.
UEXKÜLL, J. (1922 / 1934), *Niegeschaute Welten / Ideas para una concepción biológica del mundo,* Munich / Madrid: Paul List / Espasa-Calpe.
VALENTE, J.A. (2000), *Fragmentos de un libro futuro*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
VALÉRY, P. (1957), *Œuvres,* París: Gallimard (Pléiade).
VINCENT, J.D. (1987), *Biología de las pasiones*, Barcelona: Anagrama.
VYGOTSKY, L.S. (1991), *Obras escogidas,* vol. 1, Madrid: Visor.
WAGENSBERG, J. (1985), *Ideas sobre la complejidad del mundo,* Barcelona: Tusquets.
— (2002), *Si la naturaleza es la respuesta, ¿cuál era la pregunta?,* Barcelona: Tusquets.
WALSER, R. (2005), *Escrito a lápiz: microgramas (1924-1925),* Madrid: Siruela.
WATSON, J.B. (1970 / 1972), *Behaviorism / El conductismo,* Nueva York / Buenos Aires: Norton / Paidós.
WILBER, K. (1987), *Cuestiones cuánticas: escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*, Barcelona: Kairós.
WITTGENSTEIN, L. (1995), *Aforismos: cultura y valor,* Madrid: Espasa-Calpe.
WRIGHT, G.H. von (1979), *Explanation and understanding / Explicación y comprensión*, Madrid: Alianza.
ZAMBRANO, M. (1955 / 1991), *El hombre y lo divino*, México / Madrid: FCE / Siruela.
— (1989), *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid: Alianza.

ÍNDICE

SECCIÓN SEGUNDA
DEL LADO DE DESCARTES

SECCIÓN TERCERA
DEL LADO DE GALILEO